Porträts und Studien.

Von

Rudolf Gottschall.

Zweiter Band.

Literarische Charakterköpfe.

Zweiter Theil.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1870.

Literarische Charakterköpfe.

Von

Rudolf Gottschall.

Zweiter Theil.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1870.

Inhalt.

Hermann Lingg.

Von Emanuel Geibel eingeführt, betrat Hermann Lingg mit seinen „Gedichten" im Jahre 1854 zuerst die Arena der deutschen Dichtkunst und erregte gerechtes Aufsehen durch die Prägnanz und Energie seiner Form wie durch die düstere Haltung seiner meistens geschichtsphilosophischen Poesien. Eine solche unheimliche Kraft der Schilderung wie in dem Gedicht „Der schwarze Tod", eine so begeisternde Weihe eines menschheitlichen Priesterthums wie in der Hymne „Dodona", bereicherte das Album unserer neuen Lyrik mit Poesien, die durch ihre Originalität sich alsbald einen Platz in unserer Nationalliteratur verschafften. Die Gedichte erlebten mehrere Auflagen; die Gestalt der durch neue lyrische Ergüsse vermehrten Sammlung selbst veränderte sich immer mehr. Sie erscheint, seit der fünften Auflage, in fünf Rubriken getheilt, in denen das Sinnverwandte zusammengestellt ist: „Geschichte", „Vermischte Gedichte", „Reiseblätter", „Weltleben", „Sonette". Den Schluß bildet ein größeres Fragment aus dem epischen Gedichte „Die Völkerwanderung". Außerdem hat sich die Zahl der Gedichte bedeutend vermehrt, ohne daß der Dichter ein neues Genre in den Vordergrund gestellt hätte. Einzelnen Gedichten sind etwas mattere Doppelgänger beigesellt, wie z. B. „Die Tanzwuth" dem „Schwarzen Tod". Der kosmopolitische Charakter der Lingg'schen Muse hat im ganzen noch Fortschritte gemacht. Die Sammlung macht fast den Eindruck eines Pantheon, in welchem die Götter aller Nationen in Ge-

beten und Hymnen gefeiert werden. Die Poesie Lingg's hat etwas Seltsames, Fremdartiges, etwas vom Wundervogel Phönix, und wie dieser sein Nest sich aus aromatischen Myrrhen baut, so baut sie es sich aus Mythen von exotischem Duft. Lingg erscheint als ein Freiligrath mit antikisirender Färbung, der nicht blos die Giraffe, sondern alle Sagenthiere der Creuzer'schen Symbolik in sein poetisches Wappen aufgenommen hat. Am meisten Neues bieten die italienischen Reiseblätter, welche den historischen Zug des Dichters nicht verleugnen. Selten ist er der Gegenwart zugewendet — das Landschaftsbild ist ihm Träger mythischer oder geschichtlicher Erinnerungen. Doch erscheinen uns die alcäischen Strophen als kein Fortschritt, ebenso wenig die auf eine überwundene Epoche unserer Lyrik zurückweisenden Reminiscenzen an die mythologischen Handbücher:

Auch dort, wo Typhon's Zorn in den Kratern rollt,
Wo donnernd ausströmt Rauch und unendlich Glühn,
Aus Asche blüht auch dort der Weinstock —
Singe, ja singe, Lyäus, Singer!

Typhon und Lyäus — das ist etwas Rococo! Wie viel schöner singt der Dichter, ohne Typhon's Hülfe, auf dem Vesuv:

Unendlich einsam fühl' ich mich;
Mir war's, als ob der warme
Aus meiner Brust, der Odem wich,
Als sänk' ich schon den kalten,
Planetischen Gewalten
Versteinert in die Arme.

Und eine Sehnsucht ging mich an
Nach oft geschmähten Banden;
Mich zog's nach allem Weh und Wahn
Des Erdenlebens wieder.
Erhöhter stieg ich nieder,
Als oben ich gestanden.

Im „Weltleben“ überläßt sich der Dichter seinen vorsündflutlichen Phantasien, so z. B. in der „Elefantenwanderung“ mit den urweltlich klingenden Reimen: Mastodonte, Horizonte, Elefanten, Tubanten u. s. f. Doch geht durch diese Dichtungen ein bedeutender Zug; der kosmische Gedanke und energische Formbeherrschung adeln den spröden Stoff.

Einen ganz verwandten Charakter trägt der zweite Band der „Gedichte“ (1868). Auch hier tritt Hermann Lingg bedeutsam unter den meisten Lyrikern der jüngsten Zeit hervor wie ein interessanter Charakterkopf neben platten Studienprofilen. Er gehört nicht zu den Poeten, von denen zwölf ein Dutzend ausmachen, Grund genug, seine Dichtungen auszuzeichnen in einer Epoche lyrischer Verschwommenheit. Seine ersten Gedichte tragen ein markiges Gepräge und verrathen keine Spur jener „blöden Jugendeselei“, die damals besonders im Schwang war; es durchwehte sie ein historischer Geist und in den weiten Culturperspectiven, die sie entrollten, befreiten sie das Gemüth von dem Druck enger und kleinlicher Empfindungen. Einzelne von ihnen hatten jenen genialen Wurf, der sie rasch dem Gedächtniß einprägte und in Reih und Glied stellte mit den Gedichten, welche der Nation ans Herz gewachsen sind.

Diesen historischen und culturhistorischen Geist hat der zweite Band der Gedichte mit dem ersten gemein. Es sind nicht moderne Stoffe, welche der Dichter wählt; aber der Geist, in welchem er seine Stoffe behandelt, ist ein moderner. Es ist der geschichtsphilosophische Geist, wie er sich in den Kaulbach’schen Fresken ausprägt, der auch in den Lingg’schen Dichtungen herrscht. Dabei geht nicht die todte Formel umherspazieren wie ein knöchernes Gerippe am Auferstehungstage, sondern es weht und waltet ein Gestaltenheer, hier in kecken Umrissen sich hervorhebend, dort traumhaft verdämmernd, immer beleuchtet von den Blitzen des Gedankens. In diesem Aether des Geistes fallen die Schranken der Zeitalter, das

graue Alterthum reicht der Neuzeit die Hand, von dem schwerterklingenden Schlachtgewühl des Trasimenischen Sees werden wir unter die Geschütze von Friedrichshall, von den Cyklopenmauern an die Bastille geführt, von Nimrod versetzt uns der Dichter zu Cartesius und Gutenberg, von der ormuzdgläubigen Mandane zu dem Inka Perus, der zur Sonne betet. Dann gefällt er sich wieder in Freiligrath'scher Naturmalerei, besingt den Samum in der Wüste, die Pflanzen des Meeres, den Kolibri.

Ist dies nicht ein Bilderbuch? werden viele ausrufen. Ziemt es sich für den Poeten, so hin- und herzublättern im Orbis-pictus der Welt und die Phantasie zu beschäftigen in dieser wohlfeilen Manier der Pfennigmagazine und der illustrirten Zeitungen? Geräth die Lyrik, die sich solchen Stoffen hingibt, nicht auf die Abwege der beschreibenden Poesie, deren Todsünden schon von Lessing verdammt worden sind? Geht nicht ihr eigenthümlicher Zauber, der Zauber der Empfindung, verloren, wenn sie so weitherzig ist, dieselbe an die entlegensten Objecte zu verschwenden?

Es ist hiermit wie mit dem Ei des Columbus. Seid nur Poeten von Gottes Gnaden, so wird euch das andere alles von selbst zufallen. Sicherlich ist es ein Irrthum, zu glauben, daß die Empfindung nur im Reich des Herzens und der nächsten Erlebnisse zu ihrem ungebrochenen Ausdruck komme. Wie der Mensch mit seinen großen Zwecken, so wächst der Dichter mit seinen großen Stoffen und seine Empfindung gewinnt an Macht und Tiefe, wenn er sein eigenes Selbst zum Selbst der ganzen Menschheit erweitert!

Freilich, wo das Talent nicht ausreicht, da mislingt bei solchen Stoffen der Guß und in trüben Blasen tritt ihre stoffliche Zähigkeit hervor. Da erhalten wir statt des stimmungsvollen Bildes die trockene Vedute ohne jede duftige Perspective, statt des historischen Tableau die Gruppe des Wachsfigurencabinets, bei der sich der Zauberstab der Phantasie in den

deutenden Stab des phantasielosen Cicerone verwandelt! Doch auch dem Talent mislingt oft der Wurf, wenn es nicht seine gute Stunde hat. Sobald es nicht die Kraft hat, den Stoff zu überwinden, wird es von ihm überwunden. Auch dürfen wir bei aller Anerkennung des Gelungenen in den neuen Gedichten von Lingg nicht verkennen, daß der Dichter oft die Grenze überschritten hat, welche die poetische Anschauung von der prosaischen trennt, daß das Große von ihm bisweilen ins Groteske verzeichnet worden, und daß ebenso oft von den hochgehenden Fluten des Gedankens ein schlammiger Rest übriggeblieben ist, welcher die dichterische Form versumpft.

Lingg bewährt oft poetische Intuition, der gegenüber sich Gestalt und Gedanke decken. Nicht selten aber passirt es ihm, daß der Gedanke hinter der Gestalt hervorguckt und gleichsam seine Männchen macht.

Der zweite Band der Gedichte zerfällt in sieben Abschnitte: „Mythus und Geschichte", eine Idylle in Bildern; „Bilder und Gestalten"; „Alterthümer"; „Zonen"; „Sonette"; „Aus Leben und Zeit". Man sieht schon aus diesen Ueberschriften, wie der weltweite Inhalt aus Geschichte und Natur den engern Gefühlskreis überwiegt.

Der erste Abschnitt beginnt mit einem grandiosen Hymnus: „Gesang der Titanen", in welchem aber die Rhythmen etwas ungeordnet wild übereinandergestürzt sind, wie der Ossa über den Olymp, vielleicht in sinnbildlicher Anarchie. Doch ist echter Odenschwung in dem Gedichte:

Unser sind Felsensitze!
Gegen des Donn'rers Haus,
Schleudert er auch Blitze,
Harren wir doch aus.

Lieb' und Freude dauern
Wie Gras, das man mäht,
Aber des Fluches Mauern
Trotzen noch spät.

Unser sind Höllenfeuer,
Weicht, Götter, zurück!
Himmel und Meer ist euer,
Doch auch hier ist Glück.

In diesen Strophen hat die zweite Zeile oft zwei, oft drei Füße, ist bald iambisch, bald trochäisch; doch da die Titanen sich ganz andere Licenzen nahmen, so muß ihnen auch die poetische Licenz erlaubt sein. In ähnlichem grandiosen Stil sind die „Enakssöhne“ gehalten; das Colorit des Gedichts ist vorsündflutlich. „Kain“ ist ein biblisches Porträt ohne Bedeutung, der „Befreier“ ein Klagelied der zusammenbrechenden Erdengewalt. In eine Strophe des Gedichts hat sich ein Fünffüßler verirrt statt der sonst durchgehenden Vierfüßler:

Gleich einer Heerde, ohne sie zu tränken.

„Niobe“ ist bedeutend! Hier ist große Anschauung und Scenerie. Das Gedicht kann als ein Beispiel dessen dienen, was die Schlegel wahrscheinlich mit ihrer Urmythologie gemeint haben. Die Gestalt der griechischen Sage ist dem Kreis des Hellenenthums entnommen und zu einer allgemeinen menschlichen Bedeutung vertieft:

Tag und Nacht erbraust's im Hochwald,
Durch die Höhlen saust der Wind,
Cedern ragen aus der Felsschlucht,
Und darin ergraut und blind
Wohnt die Mutter aller Völker,
Die zerstreut in alle Lande sind.

Jeden Frühling, wenn der Bergstrom
Niederwogt im Siegesschritt,
Gibt sie allen Wolken Botschaft
An die fernen Söhne mit,
Alle Stürme fragt sie: sagt mir,
Welch ein Schicksal mein Geschlecht erlitt? —

Und die Wolken schwer von Blutdunst,
Und die Stürm' aus Süd und Nord
Rufen: Mutter! auf dem Schlachtfeld,
Auf der hohen Schiffe Bord,
Ueberall auf weiter Erdnacht
Sahen wir der Völker Brudermord.

Schon verstehen sie sich nicht mehr,
Alle Bande sind entzwei,
Unter ihrer grimmen Habsucht
Blieb kein Ort vom Morde frei,
Unter Geiseln finstrer Willkür
Jammert ihre Flüche Weheschrei.

Traurig hört's die alte Bergfrau,
Birgt das Haupt in ihren Schos,
Ueber ihren Nacken langsam
Wallt das graue Haupthaar los —
Traurig, daß der Bergstrom mitklagt,
Weinet sie um ihrer Kinder Los.

„Cyklopenmauern" hat echt alterthümlichen Hauch, der nur durch einzelne prosaische Wendungen getrübt wird, z. B. „auf dem Schwalle der Wogen ist ein Schritt der menschlichen Entwickelung mehr". Das „Letzte Schlachtlied der Vandalen" ist in der rhythmischen Form vortrefflich ausgemeißelt, während der Inhalt unbedeutend ist:

Wirf ihren Belisar,
O König Gelimer!

Wen soll das interessiren?

Ein vorzügliches Gedicht dagegen ist: „Erwartung des Weltgerichts." Hier ist die Größe der Situation gewahrt, obgleich sie der Dichter in einzelne Bilder auflöst, die dennoch nicht als losgelöste Genrebilder erscheinen, weil der Geist des Ganzen in ihnen lebendig ist. Das Gedicht hat biblischen Schwung; es ist gleichsam von den Schauern der Apokalypse durchweht. Wir sehen die Menschen alle sich zum Kirchhof

und zum Dome drängen; der Geizige opfert reuig seine Ersparnisse, die Buhlerin ihr langes Goldhaar; Glockengeläute und Bußgesang ertönt; Kaiser und Fürsten umknien den Altar, „den Purpur von den Schultern, die Kronen auf dem Stein“.

Das ist gleichsam die Strophe des Gedichts; ihr tritt die Antistrophe gegenüber, tiefsinnig und schön, in einen Schlußvers voll hoher Poesie ausklingend:

Durch Nacht und Dunkel reitet gen Osten von Niedergang,
Das Kreuz auf seinem Panzer, ein Ritter ohne Bang.
Er denkt: die Welt wird stehen, bis wir das Grab befreit;
Es leuchtet schon im Osten, bald weicht die Dunkelheit.

Vom hohen Berge blicket ein Weiser himmelan,
Er sinnet vor sich nieder und mißt der Sterne Bahn.
„Die ewigen Gesetze, Allmächtiger, leuchten klar
Aus deinem Buch am Himmel, erneuernd Jahr um Jahr.

„Und wie sie dort erstrahlen, so leuchten wieder hier
Der Frühling und die Menschen, Erbarmender vor dir,
Und wieder blühn wird Hoffnung dem menschlichen Geschlecht,
Und werden grünen Saaten und walten im Land das Recht.“

Auf Blumen eingeschlafen in eines Thales Hain
Ruhn engelgleich zwei Kinder in Gottes Schutz allein,
Auf ihrer Unschuld Wangen blüht zart das Himmelslicht —
Vorüber rollt der Donner, vorüber das Weltgericht.

„Des Kaiserheeres Romfahrt“ ist wieder in der Form vortrefflich:

Es fleugt, den Weg zu weisen,
Der Adler vor dem Heer,
Am Eise klirrt das Eisen,
In Wolken reicht der Speer.

Je näher indeß Lingg bei der Auswahl seiner Stoffe der Neuzeit kommt, desto geringer wird der Schwung seiner Phantasie. Seine Muse ist mit feurigen Zungen begnadigt, wenn sie das Große und Gewaltige in einem gewissen visionären

Dämmer schildern kann; in der Tageshelle der neuen Geschichte verliert sie viel von ihrem Zauber. Gestalten wie Gutenberg, Cartesius, Columbus, Karl XII. weiß sie nicht auf ein wahrhaft großes Piedestal zu stellen; hier verfällt sie leicht ins Genrebildliche; ja bei Karl XII. sogar in einen plaudernden Conversationston mit fast trockenen historischen Auseinandersetzungen. Den genrebildlichen Charakter tragen auch die vorgeführten Bilder aus dem Dreißigjährigen Kriege. Das beste dieser Gedichte aus der Stoffwelt der Neuzeit ist „Herodias"; hier ist die Situation scharf ausgeprägt und die Gestalten stehen in einer gespenstigen Beleuchtung. Ein originelles Gedicht, eine Art Humoreske im Holzschnittstil, die sich auch an einen Holzschnitt anlehnt, ist „Ein alter Gerichtssaal", ausgeführt nach dem bekannten Denkspruch: „Zuerst das Geschäft und nachher das Vergnügen." Das Geschäft wird uns in charakteristischen Holzschnitten vorgeführt; von dem Vergnügen heißt es:

Die Hochwohlgeboren, der Rechte Doctoren.
In stattlicher Zahl,
Die Procuratoren
Und Richter zumal
Sind alle versammelt im herrlichen Saal.
Sie essen
Bei Späßen
Die Delicatessen
Mit fröhlichem Muth.
Vergessen Promesse, Concesse, Regresse,
Und nur die Verdauungsprocesse
Sind, worauf alles beruht, und diese sind gut.

Auch der Schluß dieser Humoreske hat einen weltgerichtlichen Zug. Diese moderigen Perrüken zerstieben wie Spukgestalten vor dem Zeitgeist, der die Völker befreit, wenn nur nicht wieder andere an ihre Stelle träten! Farbenbunt, mit leichtgeflügeltem rhythmischen Takt erscheint eine andere Humo-

reske, ein Schlittschuhfahren aus alter Zeit, eine Studentenfahrt, die vier Facultäten auf dem Eise, eine Situation, die zu sinnigen Scherzen ausgebeutet ist. Die kurzen Reimverse sind in der Mehrzahl trefflich behandelt.

Auf die Abtheilung „Mythus und Geschichte" folgt eine „Idylle in Liedern", Gedichte, welche Naturbilder, Blumen, Liebesempfindungen enthalten und ungleich an Werth sind. Wo sich Gestalten zeichnen und sinnig beleuchten lassen, da erhalten wir manch treffliches Bild; dagegen quillt bei dem reinen Gefühlsausdruck der melodiöse Strom nicht voll und innig genug hervor. Da ringt der Dichter mit der Form und beherrscht sie nicht.

Doch die Fleurs animées, wie man die dichterische Belebung der Blumen nennen möchte, „Anemone", „Edelweiß", „Akelei", „Kartäusernelke", „Kaiserkrone" u. a. sind wohlgelungen.

Ebenso findet sich unter den „Bildern und Gestalten" manches Unbedeutende. „Die Zigeunerin", „Der Geächtete", „Der Gekerkerte" und andere derartige typische Bilder ermangeln des echten Lebens; auch „Die Willis" ist nur lyrische Balletmusik. Der Abschnitt enthält nur einige Humoresken: „Eilwagenfahrt", aus den seligen Zeiten der Postschnecke, nur etwas zu abrupt, um eine rein komische Wirkung hervorzubringen; „Petroleomanie" mit der matten Pointe:

Die groß und kleinen Kinder
Erfreut der neue Stern,
Nur leider, die Cylinder
Zerbricht es gar so gern.

Weit gelungener ist „In schöner Sommernacht", phantastisch-burlesk, im guten Sinn an Heine erinnernd, ohne dessen Form sklavisch nachzuahmen, und „Der Fliegentod", das, im gleichen Genre gehalten, doch mit den barocken Namen der besungenen und vergifteten Fliegen mehr an Immermann's „Tulifäntchen" gemahnt.

Der Abschnitt „Alterthümer" führt uns in ein Museum ein, in welchem wir ein Goldkästchen, einen Dolch, ein Krystallglas, eine Kanone, die Büste einer Bacchantin, eine Gemme, einen antiken Sarkophag, einen Brautschmuck, die kleine Kanone Fortuna, eine Himmelbettstatt und ein Schachspiel finden. Alle diese antiquarischen Gegenstände werden nun durch die Poesie des Dichters zum Leben erweckt; sie erhalten von ihm poetische Inschriften. Dabei läuft viel des Bizarren mit unter. In der „Himmelbettstatt" finden sich geistreiche Pointen; das „Schachspiel" ist barock-phantastisch behandelt, was uns bei diesem genialen Gedankenspiel etwas fremdartig gemahnt. Die Form ist in diesen Dichtungen nicht immer genugsam gefeilt.

Der Abschnitt „Zonen" enthält wiederum viel Schönes, Freiligrath'sche exotische Poesie, doch meistens mit culturgeschichtlichen Perspectiven, welche einen eigenthümlichen Duft über dieselbe breiten. Palmyras Trümmer belebt der Dichter mit Erinnerungen an Aurelian und an Zenobia und an den Bacchantenzug, dessen goldene Becken in die Wüste hinaustönen; „Der Samum" wird in einer legendenartig visionären Einkleidung geschildert, die allerdings an Freiligrath's „Gesicht des Reisenden" erinnert; die „Araukaria" und „Kolibri" grenzen dicht an die von Lessing verfemten Gebiete beschreibender Poesie, ein so glänzendes Colorit auch diesen Beschreibungen nachzurühmen ist. In den Sonetten setzen sich zum Theil diese exotischen Schildereien fort; einige andere preisen Shakspeare etwas überschwenglich als einen Dichter, der von den höhern Genien der Planeten und Siriusse im Aetherkusse gezeugt scheint. „Urzeit" ist eine vorsündflutliche Urweltsphantasie; andere wieder, wie „Gegenmächte", „Seelenwege", sind reflectirender Art. An Härten und fremdartigen Wendungen fehlt es in diesen Sonetten nicht.

Aus dem letzten Abschnitt möchten wir zwei bereits in Albums abgedruckte Gedichte: „Am Telegraphen" und „Die Römerstraße", hervorheben, weil sie einen echt modernen Geist

athmen. In dem letzten Gedicht steht der Poet, in Träume versunken, an der Straße, welche die Römer erbauten; er sieht die Cohorten gepanzert vorüberziehen: Matronen, Prätoren, Lictoren:

Da plötzlich ruft ein Laut mich wach,
Ein Erzgedröhn auf nahen Gleisen —
Ich steh' am Kreuzweg; hier durchbrach
Den Römerpfad der Pfad von Eisen.

Und donnernd rollt der Wagenzug
Vorbei den alten Meilensteinen,
Wie Blitz des Zeus und Geisterflug
Der Erde Völker zu vereinen.

Auch diese neuen Gedichte von Lingg enthalten viele Zeugnisse einer frischen, zeugungsfähigen Phantasie und großartiger dichterischer Intuition und mögen allen denen empfohlen sein, welche ernste und gedankenvolle Dichtungen lieben. Es bleibt nur zu bedauern, daß der Dichter der Form nicht überall die gleiche Sorgfalt zugewendet und viel Hartes und Unfertiges hat stehen lassen, um so mehr, als in einzelnen Gedichten tiefer Gehalt und krystallklare Form sich in wahrhaft schöner und harmonischer Weise durchdringen.

Die umfangreichste dichterische Leistung Lingg's ist sein großes Epos: „Die Völkerwanderung“ (3 Bde., 1866—68). Wir bedauern indeß, dies Epos ein verfehltes Werk nennen zu müssen, das die Erwartungen nicht rechtfertigt, die man an den Namen des Dichters knüpfen durfte, indem uns Lingg statt der Ilias ein cyklisches Gedicht gibt. Man müßte in der That auf das A-b-c der epischen Kunst, auf den Unterschied zwischen Homer und den cyklischen Dichtern zurückgehen, wenn man nachweisen wollte, wie ein episches Kunstwerk nur in jener Beschränkung gedeihen kann, welche ein Segment aus dem weltgeschichtlichen Kreise herausgreift. Wir können nicht umhin, die jetzige Regellosigkeit, die in Epos und Drama grassirt, als

ein Zeichen des Rückgangs und Verfalls unserer Literatur anzuklagen. Mindestens würde sie diesen Verfall zur Folge haben, sobald sie bei den bessern Talenten die Oberhand gewänne. Wir befinden uns nicht mehr in einer Sturm- und Drangperiode, in welcher die urwüchsige Roheit als bahnbrechend auftreten könnte; unsere jetzigen verwilderten Lenz und Klinger könnte man nur als die versprengten Marodeurs einer auf dem Rückzug befindlichen Literatur betrachten. Wir wissen, daß wir der ästhetischen Disciplin die Siege unserer Classiker verdanken. Sollte diese Disciplin jetzt sich lockern, so würde dies nur ein Zeichen der allgemeinen Auflösung sein.

Die Roheit der Composition, wie sie sich in den gepriesenen neuen Dramen und Epen zeigt, geht nur aus einer liederlichen Praxis hervor, gegen welche alle diejenigen, die es ernst mit der Entwickelung unserer Nationalliteratur meinen, auf das entschiedenste protestiren müssen. Wenn man wieder in den Kinderwahn zurückfällt, daß die dichterische Größe in dem Absonderlichen, Gespreizten, Genialitätssüchtigen besteht, das der Regel spottet, daß die Formlosigkeit einer Composition ein sicheres Zeichen ihrer innern Bedeutung ist; dann gibt man die besten Errungenschaften unserer Nationalliteratur preis und macht die ganze Arbeit unserer Denker und Dichter zum Kinderspott. Die wahre Genialität zeigt sich in der Erfassung eines dem Jahrhundert eingeborenen geistigen Gehalts und in einer instinctiven oder der innern Nöthigung bewußten Formbeherrschung, welche das allgemeine Kunstgesetz nicht als einen Zwang oder als eine Schranke empfindet, sondern sich von ihm zu höhern Stufen der Schönheit tragen läßt.

Wohl soll das Epos ein Weltbild geben, aber nicht in der schlechten Gestalt einer unendlichen Reihe von Bildern, welche ins Weite auseinandergezerrt die Phantasie ermüdet, sondern in jener abgekürzten Form, welche schon Shakspeare mindestens in seiner dramaturgischen Theorie als wesentliche Eigenthümlichkeit der Dichtung erkannte. Alles *Dichten* ist ein *Verdichten*

und rafft die chaotische Materie aus ihrer Zerflossenheit um einen geistigen Mittelpunkt zusammen. Wie der Denker strebt auch der Dichter nach Einheit, jener nach der Einheit eines weltschöpferischen Princips, dieser nach der Einheit einer von einem Gedanken getragenen Handlung. Das ist das Geheimniß alles künstlerischen Schaffens, das entgegengesetzte Verfahren aber ist das Gebaren der Unkunst. Daß jenes Gesetz einheitlicher Handlung, allerdings nicht in der straffen Concentration des Dramas, nicht in den Studirstuben ausgebrütet worden ist: das beweist, daß die großen Volksepopöen in den verschiedensten Weltaltern es gleichmäßig beobachtet haben, daß „Ilias" und „Odyssee", wie die „Nibelungen" und die „Kudrun" für Muster dieser künstlerischen Einheit gelten können. Selbst die romantischen Kunstepen, wie „Parcival" u. a., die sich biographisch in die Länge dehnten, hielten doch wenigstens die Einheit des Helden und damit die Einheit des Interesses fest. Man macht der Luise Mühlbach Vorwürfe über ihre Romancyklen, welche die weit ausgesponnene Chronik der Zeit wiedergeben — und was würde man zu einem epischen Dichter sagen, der, um Friedrich den Großen zu feiern, die beiden Schlesischen Kriege und den Siebenjährigen Krieg, Feldzug nach Feldzug, Schlacht auf Schlacht, nach dem Vorgange Tempelhoff's und anderer Militärschriftsteller, absingen wollte? Schiller, der einmal Friedrich den Großen zum Helden eines Epos zu wählen beabsichtigte, war weit entfernt, dies Epos nach einer solchen Schablone dichten zu wollen; er gedachte irgendein wichtiges Erlebniß herauszugreifen und dasselbe so künstlerisch zu fassen, daß die ganze Cultur des Zeitalters sich darin spiegelte. Doch auch eine Luise Mühlbach und ein solcher Cykliker des Siebenjährigen Kriegs würden immer noch zu ihren Gunsten anführen können, daß sie für die weit auseinanderfallenden Begebenheiten in der Person des königlichen Helden einen einheitlichen Mittelpunkt hätten.

Auch diese Entschuldigung kann Hermann Lingg für seine

„Völkerwanderung“ nicht vorbringen; hier folgt Held auf Held, in diesem zweiten Buche Attila auf Geiserich, Odoaker auf Attila; die Völker drängen sich und lösen sich ab; die Helden tauchen wie Gespenster aus diesem dämmernden Lemurenzuge hervor; irgendeine geniale Geste kündigt sie an, doch ehe wir noch an ihre Lebenswahrheit glauben gelernt, verschwinden sie wieder. Man hat fortwährend das Gefühl, sich einem poetischen Rohstoff gegenüber zu befinden, der sich erst nach künstlerischer Behandlung sehnt; es ist einem zu Muthe, als läse man ein Geschichtswerk mit einer so lebendigen Darstellung, daß man bei dieser oder jener Begebenheit nicht umhin kann, auszurufen: ja, hieraus ließe sich wirklich ein schönes Epos, eine poetische Erzählung u. s. w. machen. So wenig ist der Stoff geläutert und künstlerisch bezwungen. Es gemahnt uns an übereinandergethürmte Granit- und Marmorblöcke; sie zeigen bisweilen von Natur ein imposantes Profil, keck, charakteristisch; aber sie harren noch der künstlerischen Hand, welche aus ihnen die Büste und die Bildsäule formt.

Man könnte uns vielleicht entgegnen, das Genie trotze dem Zwange der Regel, die zuletzt doch immer eine Abstraction aus seinen Werken sei; warum solle es ihm nicht freistehen, neue Gattungen zu schaffen oder die alten mit einem neuen Geiste zu beseelen? Die Volksepopöe sei selbstverständlich für unsere Zeiten eine Unmöglichkeit; auch das romantische Kunstepos, das sich mit freier Licenz die Regeln der Epopöen angeeignet, habe sich überlebt; warum solle in unserer Zeit nicht ein historisches oder vielmehr ein geschichtsphilosophisches Epos gedichtet werden, das natürlich den überlieferten Apparat der epischen Regeln nur in wesentlich modificirter Gestalt anwenden könne? Habe man ein Recht, sich der schöpferischen Genialität mit einem veralteten Kanon in den Weg zu stellen?

Wir sind gewiß keine Vertreter eines ästhetischen Paragraphenwesens, und gern geneigt, jeder genialen dichterischen

That Anerkennung zu zollen, mag sie auch hergebrachte Regeln in ungeahnter Weise erweitern oder selbst umstoßen. Dann muß aber das Kunstwerk sowol in sich vollendet sein, wenn man es mit seinem eigenen Maße mißt, als auch mit einer überwältigenden Kraft auf das Gemüth wirken. Beides ist bei der Lingg'schen Dichtung nicht der Fall; sie ist durchaus äußerlich zusammengestückelt, ohne irgendeine Einheit, sei es auch die freieste des geschichtsphilosophischen Gedankens. Wir können in der „Völkerwanderung“ einmal durchaus keinen geeigneten Stoff für die Muse eines modernen Dichters finden, das barbarische Drängen und Stoßen jener rohen Horden wirkt zu sehr nach den Gesetzen einer äußerlichen Mechanik, um poetisch zu begeistern, und welche Sympathie haben wir für das Culturgemälde einer Zeit, das kaum auf diesen Namen Anspruch machen kann, indem es nur ein Gemälde der Uncultur ist, in welchem wir überdies gar keine, unserm modernen Leben verwandten Züge, keine uns sympathischen Gefühle oder Gedanken finden? Der instinctive kriegerische Muth, der nach Rauflust und Raublust schmeckt, ist nicht der Muth, wie ihn unsere Zeit verlangt; der ewig sich wiederholende Sturm und Drang elementarischer Brandung, dieser über Roms Trümmer hinspritzende Wogenschwall der germanischen Welt kann in der epischen Schilderung nur eine monotone Wirkung ausüben. Wählt gleichwol ein Dichter einmal die Völkerwanderung zu seinem Thema, so hat er nur die Wahl zwischen einer doppelten Behandlungsweise, wenn er uns ein einheitliches Kunstwerk liefern will. Entweder greift er eine geschichtliche Episode heraus, in welcher sich alle maßgebenden Elemente des Zeitalters spiegeln, und schmückt sie aus mit den Farben freier Erfindung, und zwar eignet sich hierfür am meisten ein Stoff, der uns die Cultur des sinkenden Römerreichs in elegischer Beleuchtung zeigt und den Gegensatz zwischen ihr und dem frisch eindringenden, rauhkräftigen Germanenthum in der Haupthandlung und den Nebenhandlungen einheit-

lich hervorhebt; oder er dichtet ein Gedankenepos im Stil der Kaulbach'schen Museumsbilder, dessen Mythologie in den geistigen Mächten der Weltgeschichte besteht, mag er dieselbe nun für einen höllischen Trichter oder für die ansteigende Höhe des Paradieses halten. Dann erscheinen die Völkerzüge wie vorüberwehende Wolkenschatten, über denen die Sonne des Gedankens steht. Die Form für ein solches Epos ist keine gegebene; doch ein echtes Genie würde sie finden und auch noch Halt genug für eine Plastik, wie sie Dante in seiner „Divina commedia" zur Geltung gebracht hat.

Hermann Lingg hat nun keinen dieser beiden Wege eingeschlagen; er nimmt bald auf diesem, bald auf jenem einen kurzen Anlauf, der aber resultatlos bleibt, am liebsten wandelt er die breite Heerstraße der geschichtlichen Chronik, die er mit poetischen Arabesken verziert. Einige dieser Arabesken sind kraus, verworren, geschmacklos; in andern spricht sich das markige Talent des Autors aus; der kühne Wurf, das Vielsagende der Skizze läßt bedauern, daß wir es eben nur mit Rahmenverzierungen zu thun haben, die um eine ziellos fortlaufende Reihe nur mit Kohlenstrichen hingezeichneter Bilder sich in schnörkelhafter oder geistvoller Weise dahinschlingen.

Wie gern möchten wir den Nipptischtalenten der Gegenwart, die sich in verbrauchten Gefühlen verzetteln, zurufen: Seht her, hier ist ein Riesenbau aus grandiosen Quadersteinen der Dichtung! Hier ist das Werk eines markigen Talents, welches den großen Gestalten der Geschichte gerecht zu werden weiß und ihnen ein unvergängliches Pantheon gründet! Hier ist ein unwidersprechlicher Beweis dafür, daß das Epos keineswegs zu dem alten Eisen der Poetik geworfen werden muß, sondern noch auftritt mit herzerschütterndem Vollklang, mit Größe und Majestät, daß der Roman es nicht zu verdrängen vermag, weil diesem der Adel der Form, der Lapidarstil, der sich in das Gedächtniß einprägt, die Kraft und Kühnheit dichterischer Darstellung fehlen.

Leider ist uns dies unmöglich gegenüber dem Werk eines Dichters, dessen Bedeutung wir in der Besprechung seiner Gedichte soeben erst warm anerkannten, gegenüber dieser historischen Reimchronik der Völkerwanderung, diesem durchaus kunstlosen poetischen Gespinst, das nirgends haftet, sondern haltlos wie Alterweibersommer in den Lüften umherfliegt, ein Gesang nach dem andern nichts als schwebende Fäden, die zu haschen ermüdet. Gleichwol wollen wir uns die Mühe nicht verdrießen lassen, der Dichtung Schritt für Schritt zu folgen, indem wir das einzelne Schöne, das wir auf dem Wege finden, anerkennend hervorheben, aber auch den thatsächlichen Beweis liefern für die Richtigkeit unserer allgemeinen Kritik.

In die ersten Strophen seiner Dichtung hat Lingg den poetischen Gehalt derselben zusammengedrängt; es sind die schönsten, die prägnantesten; es ist die Poesie der Völkerwanderung! Die spätern sind meistens nur ihre gereimte Prosa. Der Prolog gibt uns einen Extract aus Gibbon's ersten Bänden.

Von August führt uns der Dichter zu Tiber, Nero, Vespasian, Titus, Hadrian bis zu Konstantin, Julian — ein Cäsarenkopf nach dem andern, eine historische Porträtgalerie, durch welche die epische Muse spazieren geht. Dabei verliert sie allerdings zwei Edelsteine der Poesie: der erste ein mystisch funkelnder Karfunkelstein, die Sage von dem gestorbenen Pan, die Entfesselung der durch die antike Mythologie gebundenen Gestalten, die Lösung des Naturzaubers durch die Macht der Welterlösung — ein tiefsinniges Symbol für den Kampf zweier Weltalter! Wie da Lingg's Dichtung in Fluß kommt, wie groß und schön sie das Auge aufschlägt, wie geist- und seelenvoll! Das sind die Gedankenperspectiven, in denen sie sich heimisch fühlt!

> Und von den Höh'n klang überall hernieder
> Ein tausendstimmig lobender Gesang;

Denn Menschendasein ward nun jenen wieder,
Die einst der Abgott in Verwandlung zwang;
Es lösten sich aus Wurzeln zarte Glieder,
Aus Zweigen los, und aus der Quelle sprang
Noch thränenfeucht die Nymphe, neu dem Leben
In edlerer Gestalt zurückgegeben.

Und in noch todtern Reichen riß vom Bande
Des starren Todes sich die Liebe los,
Wo nach der Seele letztem Widerstande
Das Felsgestein Gefühl und Sinn umschloß.
Gerungne Arme, flatternde Gewande.
Und weit hinaus im blauen Meeresschos,
Aus Klippen schwoll in athmender Bewegung
Die Luft der auferwachten Lebensregung.

Der zweite Edelstein ist die Beschreibung des Ausbruchs des Vesuvs, die, wenn auch nicht von gleichem Zauber gedankenvoller Prägnanz, doch Schwung der Schilderung athmet. So selten sind diese poetischen Oasen in der Wüste dieses Epos, daß man gern und lange bei ihnen verweilen mag.

Der erste Gesang schildert „Die Gothen an der Donau", womit jede Geschichte der Völkerwanderung beginnt. Wir wüßten aus ihm nur jene epische Vergleichung hervorzuheben, welche zu den wenigen gelungenen Vergleichungen des Epos gehört, indem der Dichter die Bewegung, in welche die namenlosen Stämme jener Gegend gerathen, mit den Thierwanderungen bei einem Waldbrande vergleicht:

So muß es sein, wenn in den Tropenzonen
Durch Urwaldnacht ein plötzlich Feuer leckt;
Im Flug ergreift's die höchsten Gipfelkronen;
Aus Höhlen, die kein Lichtstrahl noch entdeckt,
Fliehn alle Thiere, die den Forst bewohnen;
Der Adler, von dem neuen Tag erschreckt,
Verläßt sein Nest am tausendjähr'gen Stamme,
Und rauscht empor, ein Phönix aus der Flamme.

Zu Boden stürzen uralt dunkle Rüstern,
Die Aeste fliegen prasselnd auf, es blitzt

Aus Säulen Rauches, die den Himmel düstern;
Es kocht der See; Fels, Sumpf und Erde schwitzt;
Die Steppenrosse mit weit offnen Nüstern,
Die Mähnen hoch, die Adern aufgeschlitzt,
Fliehn fort und fort, verfolgt vom Feuerstrudel,
Und ihnen nach die Antilopenrudel.

Eine barock-mythische Einlage bildet die von dem Gothenführer Fridiger erzählte Entstehungsgeschichte der Hunnen, dieser „Dämonen mit Hundeköpfen", aus der Umarmung Satans und der Alraunen. Die phantastische Sage, die sich im ganzen wenig ausgiebig zeigt, gibt die Göttermaschinerie des Lingg'schen Epos her.

Das Gedicht trottet nun in den bekannten Gleisen der Weltgeschichte sachte fort, greift der Reihe nach auf, was ihm in den Weg kommt, einen Helden und eine Heldin nach der andern und läßt sie wieder verschwinden, ehe wir irgendein Interesse für dieselben fassen konnten. Fridiger und Lupicinus, Gratian, Theodosius, Arcadius, Honorius, Rufinus, Placida — das wandelt alles an uns vorüber, wie die Reihe von Banquo's Sprößlingen an Macbeth, skizzenhafte Kreidezeichnungen. Wie wäre es auch möglich, bei dieser Art der Composition einen epischen Stil herauszubilden? Lingg's Gabe ist überhaupt mehr blitzartiges Beleuchten als anschauliches Gestalten. Selbst ein Charakter, wie der des Honorius, der doch so frappante Züge hat, ist nur oberflächlich herausgemeißelt. Am meisten treten noch Alarich und Stelico hervor, ein Gegensatz, der wenigstens an die feindlichen Ritter der romantischen Epen erinnert und zu Zweikämpfen und anderer herausfordernder Bewährung persönlichen Muthes führt. Hier erwärmt sich Lingg's Muse an mehrern Stellen; doch immer wirft uns wieder die nüchterne Chronik aus allen Himmeln der Poesie. So bei der Eroberung Roms:

Dreimal ward Rom erobert und gewonnen,
Einmal am Tag und zweimal in der Nacht;

Der Aufruhr und der Hunger hat begonnen,
Die Plündrung und der Brand den Schluß gemacht.

Vor solchen Versen nehmen alle neun Musen reißaus, und was noch viel beunruhigender ist, die Gewißheit, daß der Dichter mit den Grundregeln des Epos auf gespanntem Fuße lebt, tritt so überzeugend vor uns hin, daß sie uns jeden Genuß verkümmert. Man vergleiche Alarich's Begräbniß in dem herrlichen, stimmungsvollen Platen'schen Gedicht. Welche nüchterne und ungelenke Beschreibung in den folgenden Versen:

Am Ziel ruhmvoller Thaten im Erringen
Nach größrer Zukunft, schon zur Ueberfahrt
Gerüstet, noch beseelt von Muthesschwingen,
Noch siegsgewiß starb Alarich; bewahrt
Ward seinem Leichnam wo die Wellen gingen,
Ein tiefes Grab, da jugendlich der Bart
Sein Kinn umsproßte noch, und goldne Haare
Sein Haupt umlockten noch im Mark der Jahre.

Und da sein Volk das Todtenmahl bereitet,
Indeß wird des Busento Strömung ab-
Und in ein andres Bett hineingeleitet.
Gefangne graben in der Nacht das Grab,
Und in die Faust gibt man, indem's noch streitet,
Das Schwert, sein Alles, das ihm alles gab,
Das Streitroß senkt man nach ihm in die Tiefe,
Daß drunten es bei seinem Reiter schliefe.

Und daß es nie von einem Menschenmunde
Verrathen werde, noch durch einen Blick,
So lenkt man über dem verschloss'nen Grunde
Den Strom, und in sein altes Bett zurück,
Und tödtet die Gefangenen zur Stunde,
Daß Nacht es bleibe wie das Weltgeschick,
Daß niemals wieder aufgegraben werde
Das Heldengrab, das Grab in fremder Erde.

Kaum aber ist Alarich todt, so beginnt das durch diese Persönlichkeit einigermaßen zusammengehaltene Interesse wieder

in alle Lüfte zu zerstieben. Denn der Dichter hat in diesem Gesang noch viel zu erzählen und seine Muse erscheint so athemlos, daß man ihr Herz an die Rippen pochen hört:

Nach seinem Hingang aber übertrugen
Die Gothen ihre Führung und Gewalt
Dem Athaulf, dem die Herzen alle schlugen,
An Jahren jung, an Sieg und Ehren alt,
Verlobt schon mit Placidien, der klugen,
Und selbst ein Held voll Muth und Wohlgestalt —

so geht unsere Reimchronik weiter in dichterischem Mönchslatein.

Vom Gestade des Tyrrhenischen Meers begleiten wir das Brautpaar nach Narbonne zur Hochzeit. Nach ein paar Strophen ist Athaulf wieder an der Rhône und schlägt den Gegenkaiser Jovin; eine Strophe darauf geht's nach den Pyrenäen; dann wieder in einer Strophe viele Siege und — o Freude — ein Kind in der Wiege, Athaulf's Erbe. Die Jahre fliehen rasch, jedes gibt ungefähr zu einer Strophe Chronik Gelegenheit, Athaulf wird in Barcelona ermordet, begraben; Placidia in acht Zeilen nach Rom und dann wieder nach Byzanz geschleppt. Dann stirbt Arcadius „in den Jahren erster Männlichkeit".

Der zweite Theodosius, der kleine Sohn, wird der Placidia zur Erziehung übergeben. Diese erzieht ihn sehr fromm und schnell, denn nach vier Zeilen heirathet er, „da er kaum ein Mann erschien", die Athenais. Im nächsten Vers ist er schon Vater. Einen flüchtigen Blick werfen wir auf die interessanten Frauen von Byzanz, die mit unerlaubten mythologischen Lakonismen geschildert werden, bei denen wir kein Bild erhalten, nicht einmal ein byzantinisches:

Pulcheria hier — des Herrschers junge Muhme,
Placidia dort, die Gothenkönigin —
Athenais, die von dem Heidenthume
Gerettete, nun stolze Herrscherin,

Und neben ihr, die Knospe bei der Blume,
Ihr Kind Eudoxia, und dort, das Kinn
Auf ihre Hand gestützt, Honoria. Here,
Athene, Ceres, Hebe und Cythere.

Diese fünf Frauen unterhalten sich, „von Seelenleiden blaß", doch nicht so blaß, wie unsere Chronik selbst wird, die sich immer mehr verallgemeinert. Verschwörer, Mörder, Empörer treten auf, Honorius stirbt, Geiserich erscheint:

Ein Sirius im Raum der Weltgeschichte!

Und das erzählt alles der zehnte Gesang! Compendiarischer hat sich seit Menschengedenken nie ein Dichter gefaßt, und freilich, „der Raum der Weltgeschichte" ist so geräumig, daß man kein Ende absieht, wenn man sich keine künstlerischen Schranken in demselben steckt!

Diese unerquickliche Chronik der Völkerwanderung bildet die Hauptströmung des Gedichts. Im ersten Buche traten nur zwei Episoden hervor, welche den Stempel des echten Talents trugen. Zwar die Episode von Sigune, dem alemannischen Mädchen, das bei Ausonius christlich erzogen wird, den tapfern Deutschrömer Audogar liebt, diese Episode ist mit ihrer Virgil'schen Moselidylle, den verschiedenen höchst romantischen Entführungen, Gefangenschaften, Rettungen so in die etwas verworrenen Züge des Völkergewühls verstrickt, daß sie nirgends einen reinen Genuß gewährt durch sanft harmonisches Abheben von der ruhelos treibenden, sinnverwirrenden Bewegung. Sigune, welche von dem Cauracus gefangen genommen wird — das Wie bleibt im Dunkeln — dann ihren Bräutigam und durch ihn den Kaiser Valentinian vor der Hinterlist des Briten warnt, dann dem Kaiser Theodosius das Wort der Gnade entlockt, später von wilden deutschen Frauen geraubt, von der Herthapriesterin vor dem Tode der Abtrünnigen gerettet wird, bis sie glücklich die Hand Audogar's

erhält, ist mit ihrer unruhigen Allgegenwart zu sehr ein „Mädchen für alles", wozu der Dichter gerade eine weibliche Gestalt braucht, als daß sie jene dichterischen Ruhepunkte vertreten könnte, deren wir bei einer so sich überstürzenden weltgeschichtlichen Action doppelt bedürftig sind.

Etwas anderes ist es mit dem fünften Gesang: „Die griechische Insel." Hier begrüßen wir eine lieblich eingeleitete, poetisch reizvolle Episode, die ihren eigenen Schwerpunkt hat und doch in dem Kampfe des Christenthums und Heidenthums den großartigen Weltkampf spiegelt; hier hat die Muse Lingg's die Fesseln der Chronik abgeschüttelt und bewegt sich frei im eigenen Element; hier finden wir den Dichter wieder, und der Abstich dieser melodischen, poetisch duftigen ottave rime gegen die oft ungelenken und meist übernüchternen Verse der andern Gesänge ist wahrhaft überraschend.

Im ersten Gesang des zweiten Buchs haben wir es mit den „Vandalen" zu thun. Die Eifersucht zwischen Aëtius und Bonifacius wird uns von unserm Chronisten mit geschichtlicher Treue berichtet. Damit wir über den Zusammenhang der Begebenheiten nicht im Unklaren sind, berichtet ein Alane, der wie ein Dämon aus Gehennas finsterer Schar dem einsamen Aëtius in einem rauhen Waldgebirge erscheint, die ganze bisherige Geschichte der Vandalen mit einer professorlichen Objectivität, die man bei einem so dämonischen Gesellen, der sich so unheimlich ankündigt, gar nicht erwartet hätte. Wenn er fertig ist, schwirrt uns der Kopf von den Geiserichs, Gontharichs, Godigisels, die mit ihren barbarischen Namen wie Irrlichter vor unserer Seele herumtanzen. Dem Rath des Aëtius folgend, ziehen die Vandalen nach Afrika. Der Held des zweiten Gesangs ist König Geiserich; wir erfahren eine Anekdote aus seiner Jugend; es folgt die Belagerung und Eroberung Karthagos; ein kurzer Blick auf des Kaisers Valentinian Orgien; der Tod seiner Mutter Placidia; der Zweikampf zwischen Aëtius und Bonifacius, in welchem der letztere fällt. Der dritte Gesang führt

uns zu den Hunnen und vor den Kaiserthron von Byzanz, die Verhandlungen zwischen Hunnen und Griechen, zwischen Attila und Geiserich, ein ausführlicher Gesandtschaftsbericht des griechischen Abgesandten Maximin über das Leben und die Sitten der Hunnen, der Tod des Theodosius — das ist der Inhalt dieses Gesangs, in welchem wir von Karthago nach Byzanz, von Byzanz ins Hunnenlager mit einer elektrotelegraphischen Geschwindigkeit versetzt werden, im schroffsten Widerspruch gegen jenes homerische Gesetz epischer Continuität, welches uns durch die Raumferne nicht fliegen läßt, sondern stets an der Hand eines Helden durch dieselbe geleitet. In den ersten Strophen des vierten Gesangs segeln wir mit Geiserich nach Sicilien, wo ihm die feindlichen Stürme halt gebieten, folgen seinem Boten nach Rom zum Aëtius, dann zum Attila. Plötzlich sind wir wieder bei dem Gothenkönig Theodorich in Toulouse; denn der Dichter erinnert sich der Pflicht, diesen mobil zu machen, da er den Römern im Kampfe gegen Attila beistand. Es folgt die Volksschlacht in den Catalaunischen Gefilden. Die Zerstörung Aquilejas: zwei Strophen; Attila vor Rom, durch den Bischof zum Abzug bewogen: sechs Strophen. Attila's Tod — fällt in den Zwischenraum zwischen zwei Strophen. Empörung der Gothen, Honoria getödtet, Attila's Sohn Janock desgleichen, Untergang des Hunnenreichs — kein Historiker, der für die Jugend die geschichtliche Quintessenz herausschält, kann sich kürzer fassen als unser Epiker. Bei weitem mehr Zusammenhang hat der fünfte Gesang: „Maximus und Eudoxia"; hier ist wenigstens ein durchgängiger Faden, obgleich der Selbstmord der durch den Kaiser entehrten Gattin des Maximus etwas brüsk-lakonisch die Handlung einleitet, deren epischer Mittelpunkt die Plünderung Roms durch die Vandalen ist. Im sechsten Gesange betritt wieder ein neuer Held die Bühne, Odoaker; abermals dringen wir mit den deutschen Völkern in Rom ein. Im siebenten Gesange ergreift Theodorich die Zügel des Epos und Odoaker fällt. „Ablösung vor!"

ist die Devise dieser Composition, ein Held nach dem andern tritt ins Schilderhaus, denn es ist ja kein Mangel daran auf der Hauptwache der Geschichte.

Daß die epische Darstellungsweise selbst unter diesen Fehlern der Composition leidet, ist selbstverständlich; die epische Plastik kann es nicht zu freien Gruppen, sondern nur zu Reliefbildern bringen, da es sich um äußerliche Folge der Gestalten, um hintereinanderschreitende Züge handelt. Bei diesem epischen Gänsemarsch, wo der Hintermann dem Vordermann auf die Hacken tritt, ist keine jener Formationen möglich, welche dem Epiker Gelegenheit zur Entwickelung seiner taktischen Talente bieten.

Wir schätzen Hermann Lingg's Dichterbegabung wegen ihrer kräftigen Ursprünglichkeit und wegen eines gewissen grandiosen Wurfs, der in einzelnen Gedichten geistig Bedeutsames gestaltete. Lingg besitzt den Stil der Freske; aber dieser ist mehr in einer Gedankendichtung als im Epos angebracht. Hier bedarf es der breiten Uebergänge, der behaglich an die Sache sich hingebenden Schilderungen — und gerade diese Mittelglieder, welche ein so weitschichtiges Gewebe der Action zusammenhalten, sind bei Lingg von einer erstaunlichen, aus aller Poesie herausfallenden Dürftigkeit und Nüchternheit. Kein Chronist erzählt so trocken und ungeschickt wie Lingg, wenn er nicht eine Situation von einer gewissen Größe auszumalen hat, welche die dichterische Ader in ihm erweckt. So kommt seine Muse im ersten Gesang ein wenig in Fluß, als er die Episode zwischen Bonifacius und der schönen Ketzerin schildert. In diesen Strophen waltet etwas von dem Geiste, welcher Goethe die „Braut von Korinth" dictirte.

Die Ketzerin selbst wird als des Grafen Gattin für einen heidnischen Spuk gehalten. Auch das schildert Lingg mit einem gewissen dämonischen Colorit, das seiner Muse wohl zu Gesicht steht.

Den großen Wendepunkt in der Geschichte der Völker-

wanderung, die Hunnenschlacht in den Catalaunischen Feldern, hat Lingg nicht ohne gewisse Energie und Wildheit geschildert, aber doch mehr in skizzirtem Wurf als mit der klaren Anordnung und farbenreichen Darstellung des Schlachtenmalers. Durch einige mythologische Griffe strebt der Dichter, dies Gemälde über die gewöhnliche Bataillenpoesie hinaus in ein idealeres Reich zu heben. Offenbar hat ihn hier Kaulbach's Malergenius begeistert. Es ist eine Kaulbach'sche Gestalt, die vor der Schlacht aus dem Boden wächst; doch ist sie frei ins Dichterische übersetzt. Wir hören mit Freuden wieder einmal den Vollklang Lingg'scher Poesie:

Und angethan mit einem Panzerkleide,
Die Schwingen eines Adlers auf dem Haupt,
Die Sage dort wallt über Meer und Heide,
Ihr Goldgelock vom Sturm der Schlacht bestaubt,
Sie rächt die Morde, zählt die dürren Eide,
Und nichts vergißt sie, was sie einmal glaubt,
In ihrem Auge quillt, von ihrem Munde
Der Leiden ihres Volks getreue Kunde.

Sie sieht, was keines Menschen Aug' gesehen,
Damit der innern Wahrheit Recht geschieht,
Beleuchtet über Tod und Untergehen
In Nacht ein unermeßliches Gebiet.
Sie läßt geschehn, was nirgendwo geschehen,
Und längst Vergangnes, das in Zukunft sieht,
Wo dich ein Schauer rührt und stille Klage,
Da ist ihr geistig Wehn, da geht die Sage.

Nicht minder grandios ist die freie Uebersetzung der Kaulbach'schen Hunnenschlacht.

Auch der fünfte Gesang hat einige energische Schilderungen, in denen die Reime der ottave rime wie Panzerringe aneinanderklirren, so die Darstellung der Scenen im Circus, die Schilderung des Kaisermordes.

Als das bedeutendste Gemälde erscheint uns die Meerfahrt der Vandalen nach der Plünderung Roms. Das ist echt

epische Darstellung; die ottave rime strömen wie flüssig Erz einher, Fluß und Glut zugleich. Hier ist dichterische Intuition, es sind Fresken des Gedankens.

Welch ein großes Stück Geschichte arbeitet die Lingg'sche Muse nun weiter im dritten Bande herunter. Wie viele Epen, wie viele Trauerspiele für ein minder verschwenderisches Talent sind in diesen Blättern versteckt, welche von Lingg wie mit fieberischer Hast umgeblättert werden!

Der erste Gesang ist ein Kapitel aus der Geschichte der Franken, dessen Held Chlodwig ist. Wir bedürfen hier einer ganz neuen Exposition, denn die Handlung wendet sich nach den verschiedensten Seiten. Zuerst heirathen wir mit Chlodwig's Vater, Childerich, eine thüringische Prinzessin — denn wir brauchen nicht blos den Taufschein des Sohnes, sondern auch den Trauschein des Vaters —, ziehen mit gegen Syagrius, und begleiten nachher Chlodwig auf dem Brautzuge gegen die Burgunden, auf welchem er sich seine Ehefrau Clotilde erobert; wir erfahren auch bald das Schicksal zweier Kinder aus dieser Ehe. Dann ziehen wir gegen die Alemannen, machen die Schlacht bei Zülpich mit und sehen, wie sich Chlodwig zum Christenthum bekehren läßt. Möglicherweise lassen sich drei Epopöen, die in diesem Gesange zusammengeschachtelt sind, aus demselben loslösen. Der Universalhistoriker braucht ebenso viele Seiten wie der Dichter, wenn er diesen reichhaltigen Stoff einigermaßen im Zusammenhang erzählen will. Wodurch unterscheidet sich nun der Dichter von dem Historiker? Etwa durch die ottave rime? Wie schwach diese Unterscheidung wäre, zeigen Verse wie die folgenden:

Der römische Patricier — der dem Frieden
Und seinen Künsten nur gelebt — sein Glück,
Die Götter hatten es zu schaun gemieden,
Es sank — und er erlag dem Weltgeschick.
In *einer* Schlacht ward Galliens Los entschieden,
Syagrius floh aus dem Kampf zurück,

Ward überliefert und nach wenig Tagen
Beim Siegesmahl von Chlodwig's Hand erschlagen.

Das ist gereimtes Bulletin, keine dichterische Darstellung. Derartige Strophen kommen häufig genug vor und können durch den einschmeichelnden Liebreiz der dreifach verschlungenen Reime nicht aus Messing in Gold verwandelt werden.

Da der Dichter aber doch die Verpflichtung fühlt, sich von dem Historiker nicht blos durch die äußere Form zu unterscheiden, so setzt er hier und da poetische Lichter auf und sucht auf die rasch vorüberziehenden Gestalten bisweilen den Zauberglanz einer Laterna-magica fallen zu lassen. Er schreibt poetische Initialen, wie die erste Strophe des ersten Gesangs:

Erschrecklich ist das Meer, das schauervolle,
Mit falschen Augen blickt's den Himmel an,
Als ob es tückisch ihn verschlingen wolle,
Das Meer ist selber ein Leviathan;
Die Blüten seiner unfruchtbaren Scholle
Sind Schaum, und seine Seele der Orkan,
Doch wird sein wild und schrankenlos Geflute
Beherrscht nur von der Freiheit und dem Muthe.

Der präludirende Vollklang solcher Strophen verschwindet indeß nur allzu bald gegen die dünne Stimmführung der Chronik. Ein weiteres Hülfsmittel dichterischer Darstellung ist dann die Ausführung dieser oder jener Situation en relief. Unter dieser getriebenen Arbeit befindet sich manches ansprechende Bild; doch löst es sich nicht vom Grunde, da zu plastischer Durcharbeitung, zum monumentalen Charakter die Muße fehlt. Solche Reliefbilder sind „Chlodwig, den die römischen Winzer binden", „Clotilde, welche mit christlicher Gesinnung den Mörder ihres Vaters schützt und befreit", vor allem aber ein mythologisches Bild, die Auswanderuug der altdeutschen Götter bei Chlodwig's Taufe. Wo es Fresken für solche Propyläen des Gedankens zu malen gilt, da hat der Pinsel Lingg's mar-

kige Farben, da taucht er dämmernde Gestalten mit einem leisen gespenstigen Zug in eine gewisse träumerische Glut; da zeigt sich's, daß sein Talent mehr für erhabene Gedankensymbolik geeignet ist als für plastisch klare und volle Gestaltung.

Chlodwig und die engelgleiche Clotilde verschwinden mit dem ersten Gesang wieder ebenso plötzlich, wie sie aufgetreten sind. Welches Bild behalten wir von der „Lieblichen, von Lockengold Umwallten"? Jedenfalls ein sehr verwaschenes; denn für diese Darstellungsweise wird jede Figur zu einer episodischen.

Der zweite und dritte Gesang führen uns zum Gothenkönig Theodorich nach Italien; sein Schiedsrichteramt über die deutschen Nationen, das Geschick des Boëthius und der Amalasuntha werden uns in flüchtig umrissenen Bildern vorgeführt. Der vierte und fünfte Gesang schildern die Thronrevolutionen des Vandalenreichs, welchem der Dichter seine besondern Sympathien zugewendet hat, den Sturz Hilderich's durch Gelimer, den Sturz des letztern und des ganzen Reichs durch Belisar und die Byzantiner. Im sechsten Gesang folgen wir dem wechselnden Kriegsglück in den Kämpfen zwischen den Byzantinern und Gothen in Italien, in denen sich auf der einen Seite Belisar und Narses, auf der andern Totilas und Tejas auszeichnen; der siebente Gesang führt uns zu den Longobarden und behandelt episch die Tragödie von Alboin und Rosamunde.

So rasch die Gestalten der Helden vorübergleiten, ein Homer oder Shakspeare hätte ihnen doch eine schärfer ausgeprägte Physiognomie gegeben; er hat ja doch einen würdigen Agamemnon, einen redseligen gerenischen Nestor, einen schlauen Odysseus, einen edeln, feurig-tapfern Achill zu schildern verstanden! Doch diese Helden der Völkerwanderung sind nur gleichsam die höchsten schaumgekrönten Spitzen des allgemeinen Wogenschlags. Was sind sie anders als tapfer, eine Tugend, auf welche schon Rotteck in seiner „Weltgeschichte" geringes

Gewicht legt, und die mindestens wegen ihrer allgemeinen Verbreitung bei den aufeinanderplatzenden Massen eine geringere Schätzung verdient. Tapfer ist Chlodwig, tapfer sind Hilderich und Gelimer, Totilas und Tejas, Belisar, Narses, Alboin — tapfer sind sie alle und gewaltthätig; es wäre eine wohlthuende Abwechselung, wenn der Dichter einmal einen Feigling geschildert hätte.

Da sich ganz Europa in eine große Arena für die Gladiatoren des Nordens verwandelt hatte, so sucht man in diesem Kampfgewühl nach irgendeinem Ruhepunkt in der innern Welt, nach Conflicten des Gedankens, der Empfindung, der Leidenschaft, um diesem Getümmel der Massen, diesem ewigen Anprall von Stoß und Gegenstoß zu entfliehen. Und in der That tauchen unter den Gestalten dieses dritten Buchs zwei auf, welche ein tieferes geistiges und psychologisches Interesse in Anspruch nehmen könnten, wenn der Dichter sie nicht in gewohnter Weise nur mit flüchtigen Umrissen skizzirt hätte.

Die eine dieser Gestalten ist Boëthius, ein Philosoph in dieser gedankenlosen Zeit der elementarischen Völkerbewegungen, den der Dichter gerade deshalb wie ein Gnadengeschenk des Himmels hätte hegen und pflegen müssen. Dem alternden Theodorich gegenüber, der noch dazu durch einen Mordanfall verbittert ist, übernimmt es Boëthius, einen Hochverräther Albinius zu vertheidigen, der ein Buch zum Preise der Republik geschrieben und dem Kaiser von Byzanz überschickt hatte. In dieser Rede, die im ganzen einen gewissen republikanischen Aufschwung athmet, finden sich leider Verse wie die folgenden:

Noch macht nicht das Gefühl der Schmach so mürbe,
Daß man nicht, statt zu dulden, lieber stürbe.

Triviale Gedanken in schleppend unschöner Form! Dem Freiheitsredner gegenüber weist Theodorich auf den Meuchelmord hin; der Mörder wird vorgeführt; Boëthius erkennt in ihm seinen Bruder: um ihn zu retten, erklärt er, derselbe sei

nur von ihm gedungen worden. Boëthius wird in den Kerker geworfen, wo er einen Monolog von zwei Strophen hält, der von der Philosophie das hat, was ihre Gegner an ihr tadeln, die Unverständlichkeit:

Ich war dein Narr, Theodorich, ich prahlte
In meinem Dünkel mit dem hohen Glück,
Daß lange Zeit mich deine Gunst bestrahlte,
Doch etwas hielt ich streng in mir zurück,
Dem ich Tribut von jeder Freude zahlte:
Den nach dem Tod gewandten innern Blick,
Und endlich ist er nun so weit gedrungen,
Daß er den Kerker sieht, den er bezwungen.

Sieg' nun, Theodorich, siege! Deine Sünde
Schließ' ganz Italien in dein Lehen ein,
Entwaffne, lösche Lichter oder zünde
Brandfackeln an, die Welt ist dein allein.
Rom wog die Schatten, zähle du die Gründe;
Denkweihe war Roms Gang, sein Grab ist dein;
Mich, wenn ich dieser Gruft entfliehen werde,
Mich decken Söhne zu mit Heimaterde.

Der „bezwungene Kerker" in den ersten Strophen ist ebenso unklar wie in der zweiten eine „Sünde, die Italien in ein Lehen einschließt", wie die „gewogenen Schatten" und „gezählten Gründe", wie „Roms Gang als Denkweihe" und die ganze poetische Chiffrensprache, zu der jeder Schlüssel fehlt. Es ist tadelnswerth, wenn die Dichter ihre Gedanken weit auseinanderzerren, damit sie die Leser mit größter Bequemlichkeit herunternudeln können; aber es gibt auch einen übertriebenen Lapidarstil, der gleichsam alle für das Verständniß nothwendigen Zwischensätze verschluckt hat und aus der Klarheit und Schönheit dichterischer Form herausfällt. In diesem Lapidarstil, dessen anscheinende Tiefe oft nur aus Katachresen der metaphorischen Darstellung hervorgeht, sind die obigen Lingg'schen Strophen geschrieben.

Im Kerker wird Boëthius von Amalasuntha besucht, der

Tochter des Königs, die, wie wir aus drei Zeilen erfahren, auf einmal von einer tiefen Leidenschaft für den Römerhelden ergriffen worden ist:

Das Leben, ach! was ist es künftig mir?
Leb' wohl! Unmöglich ist es, dich zu retten,
Doch meine Thräne brennt auf deinen Ketten.

Boëthius benutzt die unerwartete Erscheinung der „sanft“ sprechenden und „sanft nickenden“ Amalasuntha, um sich für seine Söhne einen Gnadenbrief auszuwirken:

Sie nickte sanft und schwand hinweg mit leisen
Und raschen Schritten. Gleichen Tags den Tod
Erlitt Boëthius, den Tod des Weisen. —
Theodorich bereute.

Nach diesen kurzen inhaltschweren Mittheilungen erfahren wir noch in demselben Gesang den Tod Theodorich's, die Bedrängung Amalasuntha's durch die Vasallen:

. . . . ihr Geist erblickte
Mit Sorge der Empörung dräuend Nahn,
Es wich ihr Muth; die Gothenfürstin schickte
Zum Griechenkaiser, zu Justinian,
Sie bat um Hülf' und Rath. Der Grieche nickte.
Sie bot ihm ja dafür Italien an.
Schon war das Schiff für ihre Flucht gekommen,
Als sie verrathen ward und festgenommen.

Wieder ein Vers, der ein Muster lakonischer Kürze ist; die wichtigsten diplomatischen Verhandlungen, die tragische Schuld einer Fürstin, die den Erb- und Stammesfeind um Hülfe anfleht, das Frohlocken des östlichen Imperators, dem sich eine willkommene Handhabe bietet, den abendländischen Thron wieder aufzurichten, die Empörung der Großen, die beabsichtigte Flucht, die Gefangennehmung der Fürstin — das alles in acht Zeilen, deren melodische Seele freilich durch diese

schwere Last geknickt wurde, die aber den trockensten Index durch die Gedrängtheit ihrer Inhaltsangabe beschämen! Ein Schritt weiter — und der epische Stil verwandelt sich in eine stumme, aber vielsagende Geberdensprache.

Amalasuntha wird gefangen gehalten in einer Inselburg des Volsinersees; Vitigis, den die Gothen wider seinen Willen zum König wählen, da er Amalasuntha liebt und für ihr Recht eintreten will, findet die Königin erwürgt: und nun zum Schluß ein voller melodischer Accord:

Der Thurm der Königin der Gothen
Ist längst versunken im Volsinersee,
Auf dunkler Welle wiegt sich bei den Booten
Die träge Wasserlilie, weiß wie Schnee;
Die Biene, kommt sie zu den Meliloten,
Enthaucht den Kelchen oft ein leises Weh,
In Wipfeln rauscht und um den Rest der Mauer
Ein Klageton und eine sanfte Trauer.

Dieser Gesang umfaßt den Stoff zu einem ganzen Epos, wenn der epische Stil mit seiner verweilenden Darstellung und nicht mit den Lakonismen der Chronik zur Geltung gebracht werden soll. Doch wenn der Dichter auch nur Einen Gesang für diesen Stoff zu verwenden hatte: so ließ sich durch eine geschickte Gruppirung und Licht- und Schattengebung ein bei weitem eindrucksvolleres Gemälde gestalten. Die Compositionsweise Lingg's aber hat gleiches Licht für alles und weiß niemals das Interesse auf irgendeinen Punkt zu concentriren.

Hier mußte Boëthius im Mittelpunkt und im Vordergrund stehen; der Verfasser der „Consolatio philosophiae", der Römer und Günstling des Kaisers, konnte unserer Theilnahme so nahe gerückt werden, daß wir mit Spannung seinen Schicksalen folgten. Die pathetische Declamation zu Gunsten der Republik erklärt uns seinen Charakter nicht; denn wir vergessen keinen Augenblick, daß er ja zugleich der Günstling des Fürsten ist. Hier war eine psychologische Entwickelung geboten, hier konnte

das philosophische Denken, über den Trümmerstätten der Weltgeschichte verweilend, uns sinnvoll und anmuthend über den unaufhörlichen Tumult der drängenden Massen erheben. Bei Lingg finden sich zu alledem nur Anläufe und meistens nicht am rechten Ort. Er beginnt mit einer schönen Schilderung Ravennas und seines Pinienhains:

An Inseln bist du reich, an wundervollen,
O heilig Meer, an Felsengrotten auch;
Doch ganz scheint dir der Pinienwald entquollen,
Womit Ravenna schmückt dein Zauberhauch:
Da rauscht's in luft'gen Höhn wie Wogenrollen,
Das Sonnenlicht umspielt den Rosenstrauch,
Wie Perlen schön, und reicher noch und bunter,
Blüht als Mosaik Wiesenschmuck darunter.

Zuweilen rauscht's von eines Raben Schwingen,
Lacerten huschen an dem Weg vorbei,
Und wilde Rosse tummeln sich und springen,
Und schaun dich an, und schnauben stolz und frei.
Ja, hier ist etwas, das den Schmerz bezwingen,
Das Unglück lindern kann, wie groß es sei;
Den Herzen, welche schwer gelitten hatten,
Entweicht der Gram in dieser Bäume Schatten.

Weit draußen ruhn vergangner Größe Spuren,
Und fernher nur dringt noch ein Widerhall
Der Schlachten, die dereinst vorüberfuhren
Um Mauern, bald sich neigend zum Verfall.
Hier blühn in unversehrtem Schmuck die Fluren,
Hier singt im Lorberbusch die Nachtigall,
Und in dem Ernst der hohen Wipfel walten
Allein der Dichtung heilige Gestalten.

Das ist die erste Strophengruppe; die zweite entrollt ein Bild des goldenen Zeitalters, bis zu Strophe acht; die dritte bringt ein Gespräch zwischen Boëthius und Cassiodor. Wie diese Gruppen dastehen, fehlt jede Verknüpfung. Nähme der lustwandelnde Philosoph das Bild der friedlichen Landschaft in

seine Seele auf, wären die Träume des goldenen Zeitalters, was so nahe liegt, Träume des Denkers, durch dies Bild hervorgerufen, knüpfte sich daran das Gespräch mit Cassiodor — wir hätten nicht auseinanderfallende Naturschilderungen und Reflexionen des über der Handlung schwebenden Dichters, sondern wir folgten dem innern Leben eines hervortretenden Helden mit wachsender Theilnahme. Nachdem uns nun das Gespräch mit Boëthius und Cassiodor auf die Vertheidigung des angeklagten Hochverräthers gespannt gemacht hat, schiebt sich eine neue Gruppe von Strophen dazwischen, welche unsere Spannung wach halten würde, wenn sie nicht auf einmal in einen ganz andern Gedankengang einlenkte. Theodorich reitet mit seinem Gefolge zur Jagd, ein mit anschaulichen und satten Farben epischer Darstellung ausgemaltes Bild; die Beschreibung der Jagd ist der Muse wohlgelungen, auch nicht das Interesse zersplitternd, da der sich an die Jagd knüpfende Mordanfall von großer Wichtigkeit für den Fortgang der Handlung ist. Doch bei der Rast erzählt Vitigis eine jener Göttersagen, die, wo sie auftauchen, zu den Edelsteinen der Lingg'schen Dichtung gehören, aber gerade durch den geheimnißvollen symbolischen Zug eine so fesselnde Wirkung ausüben, daß die nüchterne Chronik daneben gänzlich verblaßt. Unser Interesse ist von Boëthius abgelenkt. Es folgt wieder Fortgang der Handlung, wie wir ihn oben schilderten. Die Liebe der Fürstentochter zu dem Republikaner müßte, wenn sie unsere Theilnahme erregen sollte, doch anders als in vier Zeilen motivirt sein. Und dasselbe gilt von der Liebe des Vitigis. Durch diese Ueberladung mit Motiven, die nur angedeutet und nicht ausgebeutet werden, erhält die Darstellung etwas Schweres auf der einen, etwas Zerfahrenes auf der andern Seite. Der Dichter durfte sie entweder gar nicht verwenden, oder er mußte sie weiter ausführen. Damit aber die Gestalt des Boëthius die unverkümmerte Heldenschaft in diesem Gesang behaupte, konnte die ergänzende Erfindung des Dichters das spätere Los der Ama-

lasuntha an ihre Neigung für Boëthius, an ihre Fürsprache für die Söhne des Römers knüpfen. Doch allem einheitlichen Zusammenhang, aller Abrundung des Gemäldes geht die Muse Lingg's wie mit einer gewissen Absichtlichkeit aus dem Wege.

Die zweite Gestalt von tragischer Bedeutung ist Belisar, der bei Lingg nur als treuer und guter Soldat erscheint. Hier war das thatenkräftige, sieggekrönte Imperatorenthum dem thatlos thronenden am Bosporus gegenüberzustellen; an diesen Feldherrn mußte die Versuchung herantreten; es waren Züge von Wallenstein in die große Gestalt hineinzumeißeln. Bei Lingg erscheint er nur als treuer Diener seines Herrn, der sich von der erhabenen Monarchin Theodora lebend und sterbend wie ein Sklave schelten und mishandeln läßt.

Die mehr dramatische Situation von Alboin und Rosamunde ist im letzten Gesang auch nicht zu voller Bedeutung herausgearbeitet; Fragmente des Dialogs, hart, eckig wie Felsentrümmer, sind auf den Weg der ottave rime gestreut, daß die zarten Strophen in ihrem anmuthig verschlungenen Reigen darüber stolpern müssen.

So unbefriedigt legen wir auch das dritte Buch der „Völkerwanderung" zur Seite, doppelt unbefriedigt, weil uns verheißungsvolle Lichtblicke des Talents immer von neuem mahnten, daß wir das Werk eines echten Dichters in Händen hatten, ein Werk, das als Skizze, als Brouillon, ohne die nöthige Feile, ohne künstlerische Anordnung und Composition in die Welt hinausgeschickt wurde.

Der Stil des Gedichts enthält zahlreiche Ungelenkheiten, Trivialitäten und prosaische Wendungen. Daß die ottave rime, so schön sie an einzelnen Stellen, die wir anführten, behandelt sind, im ganzen trotz ihrer meistens reinen Reime keinen melodischen Eindruck machen, das hängt mit dem Charakter der Dichtung als einer historischen Reimchronik zusammen. Die ottave rime sind übrigens die von dem Dichter angerufenen Musen:

Wach' auf aus deinem süßen Friedensschlafe,
Entsteige deinem Melodienborn,
Du Königin der Strophen, auf, Octave!
Gürt' um dein Schwert, stoß in dein goldnes Horn!
Auf daß ich deine Feinde Lügen strafe,
Leg' in dein schönes Angesicht den Zorn,
Wirf deine seidne Lockenflut, enthülle
Im stolzen Gang des Südens Formenfülle!

Die „seidne Lockenflut" dieser Octaven geräth oft in sehr unschöne Verwirrung bei den barbarischen Namen und Gestalten der Völkerwanderung, und der „stolze Gang" verwandelt sich zwar nicht gerade in choliambisches Hinken, aber doch oft in einen zopfmäßig nüchternen Marsch.

Der wahrhaft epische Stil ist nur in den erwähnten Episoden und vielleicht noch in zwei oder drei Schilderungen zu finden. Lyrik darf man diesem Epos nicht zum Vorwurf machen, nur ein leichter lyrischer Hauch schwebt um „Die griechische Insel". Wir würden indeß einige Lyrik der poesielosen Chronik gern vorgezogen haben. Die für die epische Darstellungsweise charakteristische, selbständige und breit ausgeführte Vergleichung wird zwar von Lingg mit Bewußtsein angewendet, doch entbinden diese Vergleichungen nicht immer eine selbständige Poesie und sind überhaupt nicht zahlreich durch das Gedicht zerstreut.

Es ist ein unerquickliches Amt der Kritik, einem talentvollen Dichter bei einem fleißigen, hin und wieder von seltenen Schönheiten funkelnden Werke zu sagen, daß er die rechte Bahn verfehlt hat, die der Nation und der Literatur zum Heile gereicht. Gleichwol mußte es geschehen, zur Warnung der Nachstrebenden. Wir verlangen vom Epos, daß es den Kunstgesetzen gehorche und die Vorzüge habe, die A. W. Schlegel in der Kritik von Goethe's „Hermann und Dorothea" so treffend hervorhebt: „Das verweilende Fortschreiten, die sinnlich belebende Umständlichkeit, die besonnene Anordnung." Bei

Lingg aber ist ein „unzeitiges Forteilen". Gerade was Schlegel aus den Reden des Epos ausgeschlossen wissen will, „die dialogische Unruhe und Unordnung", die der epischen Harmonie gemäß umgebildet werden soll, ist eine Eigenthümlichkeit der Lingg'schen Dichtung. Dann aber verlangen wir gerade vom Epos den modernen, aus unserer Cultur und Geisteswelt herausgeborenen Stoff. Der Roman erfüllt die Bedingungen des Epos durchaus nicht und macht es in keiner Weise überflüssig.

Auch auf dem Gebiete der Tragödie hat sich Hermann Lingg versucht in seinem Trauerspiel „Catilina" (1864). Lingg hat als Lyriker nicht das Stilleben der Empfindung zu seiner Domäne gemacht, sondern das Walten des geschichtlichen Geistes. Der Prediger des Weltfriedens von Dodona, der Sänger des schwarzen Todes, der Verherrlicher des Spartacus hat seiner Lyrik größere Aufgaben gestellt, als die landesübliche Sentimentalität zu behandeln pflegt. Selbst der Mond, der mit seiner Laterne den Pyramus und Thisbe unserer Lyrik zu leuchten pflegt, war für Lingg nur eine Leuchte in die Nacht der Zeiten, „die schweigende Seele der einsamen Nacht, deren Geschlechter versanken". Diese große geschichtliche Auffassung stellte der Muse Lingg's, sobald sie sich auf das Gebiet der geschichtlichen Tragödie wagt, ein günstiges Horoskop.

Dagegen machte uns bald der antike Stoff stutzig. Wir haben oft genug ausgeführt, wie die antike Weltanschauung eine der unserigen so wesentlich fremde ist, daß die Dramatiker wohlthäten, ihre Stoffe nicht aus der Zeit des geschichtlichen Alterthums zu wählen, wenngleich sich mancherlei Analogien für die politischen Bewegungen und Interessen unserer Tage in ihnen finden mögen. Die Bühne der Gegenwart bedarf eines im Lichte unserer Zeit wandelnden Heldenthums, denn sie muß an die unmittelbaren Sympathien der Menge appelliren.

Unter den römischen Helden erscheint Catilina als eine dä-

monische Gestalt, ein republikanischer Vorläufer der Neronen, verlockend für dichterische Talente, welche den Hang haben, sich mehr in die Nachtseiten des Lebens zu vertiefen, und markige Charaktere voll wüster Genialität zu zeichnen lieben. Und welch ein guter Bekannter ist Catilina von den Schulbänken her, wie hat er sich durch Sallust und Cicero unserm Gedächtniß eingeprägt, sodaß es einer Auffrischung durch die „catilinarischen Existenzen" des preußischen Premierministers gar nicht einmal bedurfte! Catilina braucht keinen Commentar, auch nicht für das vulgus profanum. Dennoch hat die Popularität in der Welt und auf der Bühne auch ihre Schattenseiten! An einer solchen Gestalt läßt sich nicht modeln und ändern, und es ist schwer, sie in ein neues Licht zu rücken. Ueberdies weist die Geschichte der dramatischen Literatur so viele „Catilinas" auf, von Crébillon und Ben Jonson bis auf Kürnberger, daß ein „quousque tandem, Catilina" auch hier nicht übel angebracht wäre. Hermann Lingg hat seinen Helden so aufgefaßt, wie ihn die Geschichte uns darstellt: wüst, leidenschaftlich, ehrgeizig; er hat sich von der Manie der Ehrenrettungen, die in unserer Zeit bei den Historikern und Philologen grassirt, nicht verleiten lassen, seinem Helden einen Kothurn der Erhabenheit unterzuschnallen, der einem dichterischen Catilina noch immer besser passen würde als einem geschichtlichen Tiberius. Im Gegentheil, er hat als dramatischer Dichter zu wenig gethan, uns für die Gestalt seines Helden zu interessiren, sie mit jenem Pathos zu erfüllen, welches einen Macbeth, einen Fiesco zu so großartigen Erscheinungen macht. Dieser Catilina zeigt gar keine Entwickelung, und gerade deshalb fehlen die Einschnitte der dramatischen Handlung, und die Tragödie verläuft in einer Reihenfolge von Begebenheiten. Der erste Act ist der gelungenste, weil in ihm die einzige dramatische Wendung und Wandlung des Helden vorkommt. Er sagt zu Cicero:

Dies Schwert hat in dem Krieg mit Mithridates
So manchen Feind erlegt; ich war, wenn auch

Kein guter Bürger, doch ein tapfrer — Römer!
Ich will es wieder sein; gebt mir ein Kriegsheer
In Asien fern, um alles auszulöschen,
Was mich verklagt, durch Thaten für die Größe
Des Vaterlandes.

Und erst als Cicero sich weigert, ihm die Waffen in die Hand zu geben, bricht Catilina in die Worte aus:

Kein Wort mehr! Nichts mehr! Fluch auf meine Schwäche,
Die mich an diese Felsen warf, doch ich
Wie ein numidier Löwe will ich aufstehn,
Und eure Heerde überfallen. Zittert!

Von jetzt ab bis zum Schlusse bleibt Catilina unverwandelt derselbe, ohne die fesselnde Steigerung der verbrecherischen Leidenschaft eines Macbeth, ohne die spannenden Schachzüge des sich maskirenden Fiesco.

Ich bin die trockne, bittre, gift'ge Pflanze,
Die sich auf glutversengtem Schutte nährt —

sagt Catilina schon im ersten Acte von sich; es ist nicht die wilde Glut der Leidenschaft, die ihn in geniale Verirrungen stürzt, es ist nicht die Macht eines gewaltigen Pathos des socialen Revolutionärs, wie es sich in Kürnberger's „Catilina" ausspricht; es ist ein lemurenhaftes Spiel mit dem Leben. Dieser Held trägt von Anfang an fünf Acte hindurch die Gespenstermaske; er ist ein Verbrecher aus Blasirtheit. Dies mag historisch sein, aber tragisch ist es gewiß nicht. Wol spricht auch Lingg's Catilina die communistische Losung der Verschwörung aus:

Die großen Saturnalien, goldne Jahre,
Gleichheit des Glückes, aller Güter Theilung,
In allem Freiheit und für alle Freiheit! —

doch wir glauben nicht an den Ernst dieser Losung, welche nur das Aushängeschild für die Menge ist und überdies vom

Dichter nirgends tiefer motivirt wird. Denn Lingg's Catilina hat nichts vom Volksmann und Apostel, ihm fehlt die Beredsamkeit der Ueberzeugung; er ist kein Demagog, keine „catilinarische Existenz“ im Sinne der heutigen Feudalen; aber er ist auch ebenso wenig ein liederlicher Junker, der aus politischem Dilettantismus, weil es ihm eben Vergnügen macht, die Welt umdreht; er ist kein Held aus Ueberzeugung, kein Verbrecher aus Ehrsucht, sondern was ihn treibt, ist eine — unglückliche Liebe. Ein großer Misgriff, dies echt romantische Motiv in einer antiken Tragödie! Der Ritter wirbt um die Hand einer Schönen, sie wird eine Nonne, und statt wie der Toggenburger nach der klirrenden Fensterscheibe zu blicken, zieht er es vor, sich in der hohen Politik schadlos zu halten und die Welt aus den Fugen zu rücken. Die Uebersetzung dieses Hauptmotivs bei Lingg ins Mittelalterliche ist, wie wir sehen werden, durchaus getreu. Catilina sagt:

Auch ich besaß, was lieb und hold ist, was
Dem Leben Reiz verleiht und Anmuth, süß
War mir das Dasein, alles ist dahin,
Entrissen meinem Herzen. Wenn es tagt,
Erwach' ich lechzend, ob die wunde Brust
Nicht einen Tropfen Thau, den Trost empfange,
Geliebt zu werden statt verkannt, gesucht
Anstatt geflohn zu sein — umsonst.

Das ist mehr Childe Harold als Catilina. Der römische Childe Harold hat ein Mädchen geliebt, dessen Hand ihm aus Gründen, die nicht näher angeführt sind, versagt wurde. Das Mädchen mußte Vestalin werden. Catilina sucht sie am Altar der Vesta auf:

Von dir allein bewegt, schlägt hoch mein Herz,
Geliebtes stilles Bild von Schmerz verhüllt,
Am Tag im Wachen sucht dich mein Gedanke,
Mit Sehnsucht noch von dir im Traum erfüllt.

Der genußmüde Catilina, der im ersten Act den Thyrsus schwingt, der den Kelch des üppigen Rom, in welches nach Sallust wie in sentinam die Laster der Welt zusammenflossen, bis auf den Grund geleert, spricht hier wie jener Jüngling aus der Schiller'schen „Glocke", welcher das Schönste auf den Fluren sucht, um seine Liebe zu schmücken! Die große Gefahr antiker Stoffe tritt in allen diesen Scenen klar zu Tage. Wir schieben den römischen Helden unser Empfinden unter und parodiren damit den Geist des alten Rom in bedenklicher Weise. Die Voraussetzungen dieser Liebesgeschichte sind nicht dramatisch klar, die Behandlungsweise ist unrömisch sentimental, namentlich ist der Versuch, den ganzen Charakter des Helden gewissermaßen aus diesem verunglückten Herzensabenteuer zu erklären, so wenig antik wie möglich. Doch von dem allen abgesehen, gehören die Scenen zwischen Catilina und der Vestalin zu den dramatisch und theatralisch wirksamsten, und wenn sich uns dabei Reminiscenzen an Kotzebue's „Kreuzritter" aufdrängen wollen, so werden sie alsbald wieder durch die dichterisch geadelte Haltung dieser Auftritte verscheucht. In der ersten Hauptscene eilt Catilina auf die Geliebte zu, umfängt sie; das Licht auf dem Altar der Vesta erlischt; die Vestalin sinkt ohnmächtig zusammen; die Parzen treten zwischen ihn und sie; sie ist verloren. In der zweiten Hauptscene befreit Catilina, die Opfergeräthe des Vestatempels und des wachenden Priesters beiseiteschleudernd, die lebendig eingemauerte Vestalin. Aufgefordert, die Waffen und Feldstandarten zu segnen, ergreift sie den Adler, spricht schöne Worte einer prophetischen Todesweihe und sinkt dann sterbend zusammen. Hiermit und mit Catilina's kampfmuthigem Abgange schließt der dritte Act in effectvoller Weise. Der durch den Organismus des Stücks und durch das Kunstgesetz des Dramas gebotene Abschluß lag freilich in der großen Scene auf dem Capitol, im Senat, welche den Höhepunkt der Krisis bezeichnet, von Lingg aber an den Anfang des Acts verlegt ist. Im vierten Act verschwindet

Catilina gänzlich, um andern gegenwirkenden und mitwirkenden Helden Platz zu machen. Die große Scene im Senat, in welcher Catilina fehlt, ist schon deshalb dramatisch unkräftiger als die im dritten Act, und insofern ein Fehler gegen das Gesetz der künstlerischen Steigerung. Im fünften Act tritt der Held wieder auf, um Betrachtungen über „die Qual, die Grundbedingung alles Lebens", anzustellen, noch einmal seine wilde Rachelust auszusprechen, dann zu kämpfen und zu sterben.

Wir sehen, es ist keine Entwickelung in dem Helden, in welchem sich bacchantische Lust und schwärmerische Neigung, blasirte Lebensmüdigkeit und das Streben, das Volk durch communistische Umwälzungen zu beglücken, unvermittelt nebeneinander geltend machen. Dabei hat Lingg sich eine eigenthümliche Geistermaschinerie zurechtgemacht, die in einem modernen Drama nahezu komisch wirkt. Wir begreifen, daß Hamlet den Geist seines Vaters, daß Brutus den Geist Cäsar's erblickt; wir verstehen, was die unheimlichen Hexen im „Macbeth" wollen: aber wenn der kleine Hausgeist, der Lar, „mit der Lampe in der Hand" auf einmal den Mund aufthut, um sich mit Catilina zu unterhalten und, wenngleich in anmuthiger Lyrik, eine elegische Stimmung auszudrücken, oder wenn die drei Parzen als antike Hexen in Person auftreten, um sich zwischen Catilina und die ohnmächtige Vestalin zu stellen und ihm sein und ihr Ende zu prophezeien, so weiß man wirklich nicht, warum nicht auch gelegentlich die drei Grazien und neun Musen und der kleine Amor mit dem Pfeil erscheint, und sich die Bühne, wie die Halle in der Schiller'schen „Dithyrambe", mit Göttern füllt. Es ist dies, ganz abgesehen vom Theater der Gegenwart, ein höchst bizarrer Misgriff der Lingg'schen Muse.

Cicero ist ein schwaches Gegenbild gegen Catilina und erscheint fast in der Mommsen'schen Auffassung als wohlmeinender Salbaderer. Auch die Allobroger, diese stark verschuldeten Naturkinder, werfen kein Gegengewicht in die Wage; sie haben

nichts Naives und stellen zu viele Betrachtungen über Roms Glanz und Verderbniß und ihre eigene Unschuld an. Auch ist die ganze Intrigue mit diesen Galliern zwar historisch, aber von dem Dichter ohne das beneficium inventarii übernommen, ohne welches der Dramatiker keine geschichtliche Erbschaft antreten sollte. An der holden Orestilla, deren Catilina müde ist und die sich in etwas unschlauer Weise benimmt, dem jungen Gallier gegenüber, den sie ins Netz locken will und ins sichere Verderben lockt, erscheint nichts merkwürdig, als die prompte neronische Manier, mit der sie von ihrem Liebhaber und vom Dichter beseitigt wird.

Fort in die Tiber mit dem Weib —

das ist ihre Leichenrede und ihr Epitaph. Der Prätor Lentulus dagegen, der wegen einer schmachvollen Censura morum ins Lager Catilina's getrieben wird, ist mit diesem in einen wirksamen Contrast gestellt, und auch Sempronia, die anfangs als ein römischer Blaustrumpf eingeführt wird, nimmt später ein erhöhtes Interesse in Anspruch, nur daß beide, namentlich Lentulus durch sein tragisches Ende im vierten Act, die Aufmerksamkeit zu sehr von Catilina abziehen und ganz auf sich selbst lenken.

Wenn die Mängel des Stücks in Bezug auf den Charakter des Helden und die Composition klar am Tage liegen, so sind die Vorzüge desselben, was den markigen dramatischen Ausdruck in einzelnen Situationen und den edeln dichterischen Stil betrifft, ebenso unverkennbar. Auch hat sich Lingg's Muse an vielen Stellen von der Lyrik mit Glück emancipirt, um dramatisch kräftig durchzugreifen. Als ein Meister des „römischen Colorits" bewährte sich Lingg schon im „Spartacus", diese Vorzüge kamen auch dem „Catilina" zugute, wo nicht der Plan und die Erfindung zur Unzeit zu romantischen Wendungen nöthigen.

Ob Lingg's Talent sich noch für die deutsche Bühne fruchtbar erweisen wird, muß die Zukunft lehren. Ohne Frage hat dasselbe einen großartigen Zug, wie ihn die Tragödie braucht und wie er sich in seinen besten Gedichten für die Dauer ausgeprägt hat; doch das fremdartig sagenhafte Element seiner Dichtungen dürfte ihn mehr auf die Oper als auf das Trauerspiel hinweisen, das im lichten Tage des Bewußtseins wandelt und nur das Schicksal kennt, das in der eigenen Brust ruht.

Robert Hamerling.

[illegible] Bühne junge- [illegible] Frage hat [illegible] braucht [illegible] Dauer aus- [illegible] Element ferner [illegible] [illegible] [illegible] eigenen Brust zählt.

Unter den jüngern Dichtern hat sich Robert Hamerling, der längere Zeit in Triest lebte, und sich jetzt, im Besitz einer Staatspension, in Graz aufhält, in kurzer Zeit einen bedeutenden Namen gemacht und darf als der jüngste hervorragende Vertreter österreichischer Lyrik und Epik betrachtet werden.

Er begann mit Gedankensymphonien in melodisch volltönender Form; als solche lassen sich seine ersten Dichtungen, seine „Venus im Exil“ und der „Germanenzug“ bezeichnen. Eine kunstvolle Rhythmik trug einen reichen, oft phantastisch überschwenglichen Gedankeninhalt; aber im ganzen fehlte die Plastik der Darstellung, die Anschaulichkeit, die bestimmte Abgrenzung des Gebotenen. Seine ersten Gedichte und Lieder hat er neuerdings in zweiter, um die Hälfte vermehrter Auflage unter dem Titel: „Sinnen und Minnen“ (1868) erscheinen lassen.

Diese Sammlung enthält eine große Zahl von Gedichten, die man zu den Oden rechnen muß. Nur wenige dieser Oden sind in den antiken Strophen gedichtet; die Mehrzahl derselben ist in jenen rhythmisch-freien und dabei reimlosen Ergüssen gehalten, wie sie etwa Heine in seinen „Nordseebildern“ anwandte. Es sind im Grunde Jean Paul'sche Streckverse, nur nach einem rhythmischen Taktgefühl gemodelt, das aber doch hin und wieder den Dichter und den Leser im Stich läßt. Wir ziehen diese Formlosigkeit zwar noch der verzwickten Me-

trik vieler Klopstock'schen und Platen'schen Oden vor, die mit ihren zermalmenden Molossen und unmöglichen Pyrrhichien die Zunge zerbrechen, möchten sie aber keineswegs als Muster empfehlen. Der Wechsel gereimter Rhythmen ist für größere getragene Dichtungen und schwunghaften Stil bei weitem vorzuziehen; ein stimmungsvolles Anschmiegen läßt sich nicht nur durch den Wechsel der Metren selbst, sondern schon durch den Wechsel der Füße bei Durchführung desselben Metrums erreichen, wie Schiller's Gedicht „An die Künstler“ beweist.

Doch wie wir auch über die äußere Form mit dem Dichter rechten mögen, der Inhalt seiner Oden entspricht ganz den Anforderungen, die man an diese Dichtgattung stellen darf. Kühne Bilder, mit einzelnen, aber gewaltigen und prägnanten Zügen hingezaubert, kühne Gedankenverbindungen, welche über ausgelassene Mittelglieder hinweg die Phantasie im Vollgefühl ihrer Freiheit von einer Höhe zur andern führen, sind allen diesen Oden eigen. Was sie aber besonders als eine Eigenthümlichkeit des Dichters kennzeichnet, ist ein symphonischer Schmelz, eine gewisse Weichheit und Ueppigkeit der Farbengebung, welche indeß das Bedeutende und Grandiose nirgends herabstimmt. Wenn auch die Phantasie bisweilen auf einer Alpenmatte ausruht, um so mächtiger erhebt sie sich dann wieder zum Flug nach den hochragenden Gletschern.

Auch zeigt sich ein Unterschied dieser jüngsten Odendichtung von dem Brauch der frühern. Man verlangte für die Ode den „großen Gegenstand“, wie für die Tragödie, den Gegenstand, „der den tiefsten Grund der Menschheit aufzuregen vermag“. Es ist dies ein gutes Recht der Ode, aber keineswegs eine ausschließende Pflicht derselben. Man kann auch das kleinste Object sub specie aeterni ansehen und ihm Schwingen borgen, die es in die Sphären höchster Gedankendichtung tragen. Bei dem Anblick einer „Genziane“, die wie ein träumendes Kind am Mantelsaum des Höchsten ruht, gedenkt Robert Hamerling der Kämpfe, mit denen er sich emporgekämpft zum

Herzen des Höchsten, und schildert schwunghaft, wie er an seinen Schleiern gezerrt hat und ihn beim Namen gerufen:

O Blume, heilig bist du,
Selig und rein;
Doch heiligt, was er berührt, nicht auch
Der zündende Schicksalsblitz?
O blicke nicht allzu vorwurfsvoll mich an,
Du stille Träumerin:
Ich habe gelebt, ich habe gelitten!

Ein „geblendeter Vogel“ begeistert den Dichter zu einer dithyrambischen Form des Gesangs:

Besser ist's, blind sein und schmetternd sich
Ausleben in Gesang, als sehend und stumm
Hingehn durch eine blühende Welt
Voll Schönheit. Arm ist ein blicklos Aug',
Aermer ein tonlos Herz, in dessen Saiten nicht widerhallet
Ein Himmlisches. Mitten in den Zerstörungen
Dahingewelkter Pracht steht aufrecht des Gesangs
Blumenkrone, schönerer Tage Denkmal und zugleich
Ein Irisbogen der Zukunft,
Der farbig blüht im Gewölk.

Mag freudeleer hinziehn ein Erkorener,
Dem hold die Lippe tönt, ihm ist das Höchste
Doch in die Seele gegeben. Schön, ob auch einsam, steht
In Finsternissen der Stern des Lieds und übergießt
Mit mildesten Blüten des Lichts
Der Welt Oede. Laß still
Fortleben, o Herz, die schönere Zeit
In Klängen, ob auch öde die Mitwelt ist,
Denn alles Schöne muß untergehn,
In Klängen rettet es aber
Süßer Gesang. Hoch über welken Blüten und Trümmern,
Alles Schönen fromm eingedenk,
Ewig jauchze das Lied, jauchze die Dichtung.

Und selbst „sein Eichhörnchen“, sein im Meer begrabenes Eichhörnchen gibt ihm den Stoff zu einer Ode, die allerdings

nicht im reinen, sondern im Barockstil gehalten ist, indem nur hin und wieder erhabene Klänge klar angeschlagen sind, sonst aber die hochtönende Feier des kleinen genrebildlichen Begebnisses einen parodistischen Eindruck macht.

Es sind meistens Naturbilder, die der Dichter, indem er sie mit großer Seele und tiefsinniger Bedeutung erfaßt, in das Bereich der Ode erhebt. Ein Hauch heißer, dumpfer Ueppigkeit athmet durch die „Lenznacht im Süden". Diese Ueppigkeit prägt sich in den Vergleichungen aus, in denen das tertium comparationis nicht immer verstandesklar ist, sondern nur durch eine von dem Dichter bereits mächtig angeregte Stimmung hindurchempfunden werden kann:

Wenn aber nun
Der sprühende Sonnenhymnus
Verklungen ist und purpurn die See glänzt,
Da schlägt die Schlummernde
Die sonnenmüden Augen wieder auf,
Mit Wollust trinkt ihr schwellender Busen
Meerfrischer Abendlüfte labenden Strom,
In weichen Bewegungen
Aufbebt ihr üppiger Leib, wie einer Schönen,
Die, von der Nachtigall aus erstem Schlummer geweckt,
Mit pochender Brust
Und lodernden Augen den Freund erwartet,
Bei Sternenschein,
Im blütenberauschten Garten.

Eine gleiche Ueppigkeit durchweht die Ode, welche den „gliederlösenden Sirocco" feiert, hier wird sie zugleich als der Mutterschos des Schönen verherrlicht:

Sie sagen, Müdigkeit triefe von seinen Schwingen
Und lähme, weich-einschmeichelnd, schaffende Thatkraft;
Ich aber liebe ihn:
Himmlische Müdigkeit ist Mutter des Schönen.

Der Adler nicht, der machtvoll kreist um die Gipfel des Hochgebirgs,
Und nicht die Lerche, die fröhlich trillert im Morgenroth —

Du, müder Schwan,
Der hinschmilzt in süßen Gesängen
Auf weichen Fluten des Sees,
Du bist der Vogel Apollon's!

Diese Ode berührt indeß eine Achilleusferse unsers Dichters, wir finden auch in seinen Liedern oft etwas weichlich Erschlaffendes, selten erscheint seine Muse gepanzert vom Wirbel bis zur Zehe, unverkennbar ist die Vorliebe für sybaritische Stimmungen. In dem „Bergstrom" windet sich aus einer weit ausgeführten Allegorie im Odenstil der Schlußgedanke heraus:

Hell und lange leuchten den Glücklichen
Des Schicksals Sterne: doch schön ist auch
Kurzer Lebenspfad, die Welt nur im Traume genossen, früher Erguß ins Unendliche.

Daß der Odenstil bei einer geschlossenen und durch den Reim klangvoller ausgeprägten Form nicht verliert, beweist das folgende Gedicht, welches vielleicht die schönste und tiefste Ode der Sammlung ist:

In sternloser Nacht.

O Todesreigen im Lebensglanz, ich seh' deine Kränze flattern:
Ein Glockenschlag, ein Windeshauch, rasch werden sie dir zu Bestattern!
Mich täuschet es nicht, das große Gespenst, die Welt, in unendlicher Oede:
Ich nah' ihr, ein Hamlet, ich rufe sie an: Nachtwandelnde, steh mir Rede!
Fragwürd'ge Gestalt, wer bist du wol? Von wannen kommst du? O sag es!
Wie stiegst du herauf aus den Grüften des Nichts in die Dämm'rung des irdischen Tages?
Was willst du mir im Reiche des Tods, hellgleißende Lebenslüge?
Was wollt ihr, Himmel und Erde, mir, Lenzblüten und Sternenzüge?

Es spielt das Licht um die Weltengruft, wie der Mond um Kreuzgangfenster:
Von welchem vermoderten Gottesreich sind wir die bleichen Gespenster?

Auch das Gedicht „Nachtfeier", in gereimten achtfüßigen Trochäen, hat echten Odenstil.

Als Liederdichter verleugnet Robert Hamerling nicht den Gedankenreichthum seiner Oden, wenn er denselben auch in leichtere melodische Formen kleidet. Er ist kein Dichter der Naturlaute, seine Lieder sind nicht nach den Mustern aus „des Knaben Wunderhorn" componirt; sie haben keine volksthümlichen Refrains, keine Sangbarkeit, nichts Schlichtes und Inniges, das sich an das Empfinden der großen Menge wendet. Es ist immer eine bedeutende dichterische Persönlichkeit, die sich auch in den Liebesempfindungen und im Liebesrausch nicht verleugnet. Ebenso wenig ist Hamerling ein Dichter der „keuschen, blonden Minne", von der nur Gott im Himmel weiß; er besingt den gärenden Trank olympischer Wonne, den jauchzenden und bangenden Entzückungstaumel, und wenn der Dichter die Geliebte bittet, seine Sehnsucht nicht mit lauem Gruße, nicht mit flüchtiger Erwarmung zu stillen:

Stille sie mit heißem Kusse,
Fesselloser Glutumarmung —

so charakterisirt er damit seine Liebespoesie im Gegensatz zu Emanuel Geibel und den andern Lyrikern, die in die Fußstapfen dieses Dichters treten und die Liebe nur als seelische Empfindung ohne die Glut sinnlicher Leidenschaft darstellen. Welche Melodie und Musik die Hamerling'schen Lieder beseelt, mag das folgende beweisen:

Laß die Rose schlummern,
Und die Wellen auch,
Alle laß sie schlummern.
Nächt'ger Windeshauch!

Alle ruhn sie gerne
Unterm Himmelsdom:
Herzen, nah und ferne,
Blume, Wald und Strom!

Störe nicht des holden
Traumes Wanderzug,
Der die Schwinge golden
Regt zum Niederflug,
Dessen Schlummerweise
Durch die Welten zieht,
Wundersam und leise
Wie ein Sternenlied.

Ineinanderbeben
Läßt sein Flügelschlag
Alles Einzelleben,
Das getrennt der Tag.
Drum zu früh nicht störe,
Die so bald entfliehn,
Dieser Schlummerchöre
Traumesmelodien!

Die beiden ersten Strophen dieses Gedichts sind von seltener, klarer Schönheit, auch ganz dem Charakter des Liedes entsprechend. In der dritten durchbricht gleichsam der philosophische Odendichter den Zauberbann des Liedes; das „Ineinanderbeben" ist für das Lied eine zu kühne Wortbildung und mit dem „Einzelleben" gerathen wir gar auf die Sandbank der philosophischen Prosa.

Von hoher Formvollendung und einer selbsttönenden Musik, welche die musikalische Begleitung und Composition ausschließt, sind auch die Liebesdithyramben mit den gleitenden Reimen, namentlich die zweite:

Ihr Auge.

Ach, jene mächtig lodernden,
In aller Näh' und Ferne
Den Zoll der Liebe fodernden,
Tiefdunklen Augensterne,

Sie schleudern, wie der prächtige
Demantne Sternenkranz,
Ins ird'sche Graun, ins nächtige,
Der Schönheit Wunderglanz.

Sie glühn, als geistdurchleuchtete
Krystallne Zauberbronnen,
Von ird'schem Thau befeuchtete,
Gedämpfte Himmelssonnen!
Mir ist, als ob sich spiegelte
Im Wunder ihres Scheins
Das nie so rein entsiegelte
Geheimniß höchsten Seins:

Die Welten, sie durchdringen sich,
Und seit dem ersten Werde
In Liebesdrang umschlingen sich
Der Himmel und die Erde;
Doch schöner nie entzündete
Sich dieser hohe Bund,
Als er sich mir verkündete
In deines Auges Grund!

Ein so eigengearteter Poet, dessen Muse theils auf das Große und Schwunghafte hingewiesen ist, theils sich im Ueppigen und Verführerischen gefällt und bei dem die Glut der Phantasie die Innigkeit der Empfindung überwiegt, ist natürlich auch nicht von eigenthümlichen Schwächen frei. Hin und wieder, wo unser Homeros schläft, zeigt sich eine gewisse Ueberschwenglichkeit, welche der sichern Plastik entbehrt und die Bilder in ein traumhaft visionäres Licht rückt, oder eine Manierirtheit des Stils, ein Uebergehen der Sprachkunst in Sprachkünstelei, deren aufgebauschte Formen nicht immer den Gedanken decken.

Während die Jugendgedichte Hamerling's und die ersten Gedankensymphonien nur in literarischen Kreisen bemerkt wurden, erregte er größeres allgemeines Aufsehen mit seiner epischen Dichtung in sechs Gesängen: „Ahasverus in Rom" (1866).

Die bandwurmartigen Ahasverusgedichte, welche sich durch Jahrtausende hinziehen, lassen uns von Haus aus eine Dichtung willkommen heißen, welche sich auf einen bestimmten Zeitraum im Leben des Unvergänglichen beschränkt. Jeder Moment kann ja die Last dieser ungewollten Unsterblichkeit veranschaulichen. Doch bei näherer Lektüre sehen wir bald, daß nicht Ahasverus der Held dieser Dichtung ist, sondern Nero. Ahasver tritt dem Cäsar im Sinne des Dichters gegenüber wie die Todessehnsucht dem Lebensdrang. Doch während dieser Lebensdrang, in einer Fülle theils überschwenglicher, theils phantasmagorischer Bilder dargestellt, den ganzen Vordergrund, ja die ganze Breite der Dichtung einnimmt, greift Ahasver nur wie ein Gedankenschatten in die Handlung ein, bildet nur eine Art von reflectirendem Chorus oder den steinernen Gast gegenüber dem Don Juan auf dem Thron. Ahasver ist immer nur eine Erscheinung, eine Mahnung; er macht nur den Strich unter die Summe der Begebenheiten, welche sich alle um die Person des Nero gruppiren.

Wir haben es mit einer eigenthümlichen Dichtung zu thun, die, in ihrem Colorit oft blendend, voll sinnlicher Glut in ihren Schilderungen, großartig in einzelnen Gedankenperspectiven, doch im ganzen die Einheit des Tons vermissen läßt und in ihrer Vorliebe für das Wüste, das Grauenhafte, auch da, wo sie mit Recht sich darauf berufen kann, ein Sittengemälde der Zeit zu geben, in der Schilderung der unnatürlichsten Verirrungen einen dithyrambischen Ton nicht vermeidet, der die Poesie doch bis zu einem gewissen Grade zur Mitschuldigen der dargestellten Verbrechen macht. Er selbst sagt in der Vorrede, „daß er eine Epopöe des Sinnentaumels, des Lasters singen will, nahe dem Punkt, wo sich's erbricht". Doch die Poesie selbst läuft Gefahr, uns Motive einzugeben, wenn sie diesem Punkte zu nahe kommt. Der Dichter entschuldigt sich in der Einleitung zum ersten Gesange mit folgenden Versen:

Den Prüden aber, denen meine Weise
Zu kühn erscheint, sag' ich: Zum Schattenriß
Hab' ich die Farben Juvenal's gedämpft!
In meinem Liede soll kein Ton erklingen,
Den meinem Psalter nicht entreißt die Muse
Gebieterisch für ihres Sanges Wahrheit,
Für ihres Sanges Zweck, den großen Zweck:
Das Leben euch an einem Ziel zu zeigen,
Wonach vielleicht es wieder einmal steuert! —

Empört euch manche Scene meines Lieds,
Und wendet ihr davon mit Unmuth euch, —
Ich dank' euch — denn so ist mir's ja gelungen,
Zu schildern eine ruchlos arge Zeit.
Und wenn im Sang des Dichters euch entsetzt,
Was unbekümmert oft euch läßt im Leben,
So darf der Sang den Dichter nicht gereun! —

Habt ihr gehört von Fliegen und von Spinnen,
Die man gefunden öfters hat in gelben,
Durchsicht'gen Stücken Bernsteins eingekrustet?
Die Masse, flüssig noch, ergriff das Leben,
Das Eintagsleben des Insekts, und hält's
Erstarrt im helldurchsicht'gen Sarge fest:
Nun ist das Ungeziefer ein Juwel,
Und leiht dem Steine Werth, wie ihm der Stein.
So laßt mich gleicherweise denn das Grause,
Das Häßliche, wie es mein Stoff bedingt,
Euch geben in durchsicht'ger Bernsteinhülle
Der Poesie!

Doch es kommt bei aller Poesie auf die Darstellungsweise an. Ein Satiriker, wie Juvenalis, hat das Recht, das Unnatürlichste und Widerwärtigste vorzutragen; denn er geiselt es, indem er es schildert; er macht es von Haus aus in Essig ein, nicht in Zucker. Doch ein lyrischer Colorist malt uns das alles so sauber, so farbenprächtig hin, gibt dem Laster so glühende, verlockende Reize, daß man die Indignation, die ihm vielleicht den Vers dictirt, nicht herausmerken kann; er befolgt, ohne es zu wollen, den Schiller'schen Rath, malt die Wollust

und den Teufel dazu, und erweckt in den Lesern die Empfindung des Goethe'schen Mephistopheles:

Die Rackers sind doch gar zu appetitlich!

Wir müßten ganze Abschnitte aus der „Aesthetik des Häßlichen" von Karl Rosenkranz ausschreiben, wollten wir die Dichtung von Hamerling gerade nach diesen Seiten hin erschöpfend beurtheilen. Die Angabe des Inhalts der einzelnen Gesänge wird uns recht geben.

Der erste Gesang ist betitelt „Die Schenke Locusta's". Nero, Burrus, der Mohr Tigellin und Seneca wandeln durch das Gewühl der Weltstadt und sehen einen Greis in braunem, zerrissen flatterndem Gewand:

Die Schläf' umfliegt ihm langes Silberhaar,
Sein Vorhaupt scheint verwittert Felsgestein,
Und seine Augen nisten drin wie Adler.
Urwüchsig scheint er, wild, cyklopisch fast,
Ein Mann, der aufgewachsen, fremd den Menschen,
In Wüsten, Wäldern, rauher Bergesöde:
Wahnwitzig rollt sein Auge bald, bald scheu
Wie eines Bettlers, doch dann leuchtet's wieder
Wie Geistesmacht darin, schier übermenschlich.

Sie folgen diesem rastlos eilenden Wanderer in eine Weintaberne, wo lustige Gesellen zechen, namentlich ein silenartiger Dickbauch Saccus. Die Gespräche der Schuster, Schiffsherren, Barbiere drehen sich um Nero, der wie auf dem Lästerstühlchen sitzt, die beschimpfendsten Aeußerungen ruhig mit anhört und erst vor Wuth auffährt, als seine Künstlereitelkeit verletzt und ihm nachgesagt wird, er wolle als Sänger auftreten, krächze aber nur wie ein Rabe. Tumult, Schlägerei — bis Freund Saccus auf ein reizendes Mädchen aufmerksam macht, „zwölfjährig kaum, doch schön wie eine Hebe". Alle blicken auf das feine marmorblasse Antlitz mit den großen schwarzen Augen, auf diese Mädchenblüte mit „kindlich herbem Reiz",

die kleine Tänzerin aus Gades tanzt auf Nero's Wunsch — ein Tanz, den der Dichter dithyrambisch schildert:

Ihr Auge blitzt,
Ihr dunkelglänzend Haargelock', es wallt
Ums Haupt ihr, ihre zarten Glieder schwellen,
Und ihres Leibes Formen ründen sich.
Ist dies das ernste, stille, blasse Kind,
Das eben noch fast schüchtern um sich blickte?
So innig folgt sie mit des Tanzes Schwung
Der lieblich weichen Flötenmelodie,
Daß fast es scheint, als ob sie selbst erklänge,
Als ob mit ihres Leibs Bewegung sie,
Wie Kunde geht von goldnen Himmelssphären,
Im Umschwung klingend wirkte die Musik.
Fragt nicht, wer sie den bacch'schen Schwung gelehrt?
Nicht Kunst ist, nein, Natur ihr Schwebetanz,
Natur, wie ihres Auges reiner Schimmer,
Und ihrer Locke Dunkel. O Hispanien!
O Land, worin wie nirgends zur Bacchantin
Die Grazie wird, und stets doch Grazie bleibt!
War deine Sonne doch, die feurige,
Des glühnden Blutes Amme, das pulsirt
In dieser kleinen, holden Tanzmänade!

Das sind Schilderungen und Reflexionen, die uns in keineswegs juvenalischer Weise auf die nun folgende Scheußlichkeit vorbereiten. Eine neue Prügelei entsteht in der Schenke; Nero's Name wird von einem der Begleiter genannt, um den Wurf eines Mischkrugs von ihm abzuhalten. Der lustige Schuster von Benevent aber verliert in der allgemeinen Bestürzung seine Geistesgegenwart nicht und gibt der Sache eine andere Wendung. Er schlägt nämlich vor, dem Cäsar die Kleine feierlich für diese Nacht als Bräutchen zuzuführen mit allen Römerbräuchen. Nero freut sich des Vorschlags, den Saccus in sehr lüsterner Weise motivirt, nachdem schon der Dichter in der Schilderung des Tanzes seine Leser selbst in eine lüsterne Stimmung versetzt hat. Wie gesagt, so gethan.

Das Hochzeitsceremoniell wird in allen seinen Bräuchen nachgeäfft, der Braut eine Fackel bis an die Schwelle des Thalamus vorangetragen, und draußen singen dann die bezechten Gäste, priapisch-frech, einen wüsten Hymenäus:

Und feiern so den frevelnden Moment
In Staub getretner zarter Jugendblüten . . .

Auf diese zarte levis notae macula, die in dem Worte „frevelnd" liegt, beschränkt sich die juvenalische Rüge des Dichters bei der ganzen ruchlosen Scene. Ahasverus sitzt während dessen im Winkel, mehr Statist als Chorist, denn er nimmt an den Vorgängen durchaus keinen Antheil. Erst als die Schlange eines Schlangenbändigers entwischt, wird sie von Ahasverus gepackt und in den Behälter zurückgesteckt. Nero, nachdem er das kaiserliche jus primae noctis an der zwölfjährigen Gaditanerin genossen, hat dann ein Zwiegespräch mit Ahasver. Dies Gespräch hat keinen Bezug auf die letzten Begebenheiten; es ist ganz abstract gehalten; Ahasver bekennt seine tiefste Todessehnsucht, Nero seinen höchsten Lebensdrang. Ahasver will ihm nahe sein, will sein Geschick vollenden helfen.

Der zweite Gesang schildert ein Fest in Nero's Gärten am Aventin. Mit üppiger Phantasie, mit dithyrambischem Ton wird das Fest geschildert. Nero, als Dionysos an der Spitze seiner Genossen einherziehend, besiegt und verjagt die Olympier und singt in der Mitte seiner Faunen und Korybanten eine Hymne der Begierde und dem Genuß. Dabei werden „aphrodisisch gewürzte" Becher credenzt. Vor Nero, welcher die reizende Poppäa durch einen Liebestrank in die schönste und heißentbrannteste aller Bacchantinnen verwandelt, erscheint als ungeladener Gast die Göttin Roma, eine junonische, gewaltige Gestalt. Nero entbrennt von heißer Liebe zu ihr; er führt sie in eine prachtvolle Laube; er verlangt, daß sie die Maske

fallen lasse. Sie gehorcht — und er erkennt — seine Mutter Agrippina.

„Ich habe nie ein Weib gesehn", so ruft
Er endlich aus, „das mir das Herz bezwang:
Und nun — nun muß es dieses sein? — Natur,
So äffst du mich? — Nun wohl, so soll mir auch
Das Unnatürlichste das Liebste sein."

Der aphrodisisch gewürzte Becher der Dichtung credenzt uns jetzt die Poesie des Incestes, obgleich Agrippina durch die Kraft ihrer mächtigen Glieder dem wilden Ungestüm des Sohnes entflieht, der ihr in wahnwitzigem Taumel fiebernd folgt. Sie verschwindet ihm im Gebüsch. Erst später gelingt es ihm, sie zu belauschen und zwar in einer Liebesscene mit dem Tänzer Paris. Im Gespräch mit dem Geliebten bedroht sie Nero, wenn er sich gegen sie auflehnen wollte, mit dem Britannicus. Nero hört dies und beschließt ihren Tod. Wo aber bleibt Ahasver? Er taucht nur einmal riesig, gespenstig in dem Festgetümmel auf:

Ist's Kronos? Ist's Saturn? Ist's Thanatos? —

und verschwindet alsbald wieder.

Der dritte Gesang und der vierte enthalten wieder Prachtstücke des Colorits. Jener schildert den Tod der Agrippina, dieser Roms Brand. Die Beschreibung des Prachtschiffs, auf welchem Agrippina untergeht, die Schilderung der Herrscherin im Bade sind wieder von einer wahrhaft sybaritischen Ueppigkeit, wenn auch durch die allzu große Fülle des Details die Composition oft mehr einen musivischen Charakter annimmt, als daß sie im großen Freskenstil ausgeführt wäre. Der Dichter läßt Agrippina durch das auseinanderbrechende Schiff in den Fluten begraben werden, obgleich bekanntlich dieser Versuch des Muttermordes misglückte und Nero sich genöthigt sah, seine Mutter durch seine Sklaven erschlagen zu lassen.

Der Brand Roms ist natürlich ein willkommener Stoff für den glühenden Pinsel unsers Coloristen, der die Greuelscenen, namentlich in der Arena, mit einem, in der Darstellung des Wilden und Wüsten schwelgenden Behagen ausmalt. Zuletzt taucht wieder Ahasver auf, welcher den ersten Brand geschleudert hat und doch im Namen der Menschheit, als ihr Mund und ihr duldend Herz, den Fluch über Nero ausspricht. Der Mohr Tigellin will den Alten ebenfalls den Löwen vorwerfen lassen. Ahasver aber, auf den kolossalen Marmorlöwen zeigend, an dessen Sockel der Mohr lehnt, ruft ihm zu:

> Vernimm, du schwarzer Satellit:
> Viel leichter mag's geschehn, daß jemals dich
> Hier dieser kalte Marmorlöwe tödtet,
> Als mich ein lebender!

Hohnlachend steckt Tigellin dem Unthier die Hand in den Rachen und zieht sie rasch mit einem Schrei zurück — eine todbringende Viper, die im Marmorrachen des Löwen schlummerte, hat ihn gebissen. Der Mohr bricht sterbend zusammen. Nero aber fordert Ahasver heraus:

> Ich bin nicht zu vernichten! In mir hat
> Das Leben einen festen Ankergrund:
> Nichts kann mich je verwandeln — ich bin ich!
> Unendlichkeit, sie liegt nicht in der Dauer,
> Sie liegt im Wollen — in der Freiheit —
> Du Unzerstörbarer in Feuerflammen,
> Ich nehm' es mit dir auf! Es gilt den Wettkampf,
> Ob meine geist'ge Unzerstörbarkeit
> Nicht deiner leiblichen die Wage hält!

> „Wohlan, ich nehm' ihn auf", so ruft der Greis,
> „Den Wettkampf, den du bietest! Stürme fort,
> Genieße und zerstöre! Labe dich
> An deiner trunkenen Unendlichkeit —
> An deiner Göttlichkeit! Es kommt die Stunde,
> Es kommt die Stunde, Nero-Dionysos,
> Wo du zusammenbrechend mein gedenkst —

Es kommt die Stunde, Nero, wo mein Bild
In deines Augs Pupille steht,
Wie jetzt im Augensterne dieses Mohren!"

Uns scheint hier der Kampf der Gegensätze etwas unklar gefaßt. Denn Ahasver sagt dem Nero in all den hochbauschigen Redewendungen doch nur, daß er einmal sterben wird: eine etwas triviale Weisheit, zu der weder Nero des Ahasver, noch dieser einer so langjährigen Weltwanderung bedarf. Der Ausspruch des Nero:

Unendlichkeit, sie liegt nicht in der Dauer,
Sie liegt im Wollen — in der Freiheit —

wird dadurch nicht widerlegt.

Der fünfte Gesang: „Das goldene Haus", ist wiederum reich an glänzenden Schilderungen, die aber hier oft an die ältere beschreibende Poesie und ihre in Lessing's „Laokoon" ein für allemal dargelegten künstlerischen Mängel erinnern. Wir erhalten einen versificirten und gereimten Katalog der unglaublichen Sehenswürdigkeiten dieses architektonischen Weltwunders. Der antike Hirschpark, das Pantheon der Sinne, ist die einzige lebensvolle Unterbrechung in der Beschreibung dieses cäsarischen Museums mit seinem Edelsteincabinet, seiner Blumenflur, seiner Menagerie, seiner Sternwarte. So glänzend die Verse dieses poetischen Fremdenführers sind, so sinnig die eingewebten Reflexionen, so ermüdend ist diese Wanderung durch das goldene Haus im ganzen, weil die von Lessing verlangte „Sparsamkeit in den Schilderungen körperlicher Gegenstände" fehlt. Auch die allegorische Belebung der Scene mit der Sorge und der Reue und der Langeweile hebt die Beschreibung nicht in eine höhere Sphäre.

Die Scene bei dem „Nekromanten" am Schlusse des Gesangs zeugt wieder von der Kunst des Dichters, seine Bilder in eine stimmungsvolle Beleuchtung zu rücken: das Malerische ist hier meisterhaft zu nennen.

Der sechste und letzte Gesang schildert Nero's Flucht vor dem Europäer Galba mit einem treuen „Germanen", während sein geschichtlicher Begleiter der Freigelassene Phaon war. Er geräth in die Katakomben, wo die Christen ihren Gottesdienst halten und das Evangelium der Liebe predigen. Nero stößt sich hier selbst das Schwert in die Brust. Da erscheint ihm Ahasver, und Nero flüstert: „Du hast die Wette gewonnen":

> Todessehnsucht hat
> Mit Lebensdrang in mir getauscht die Rolle.

Die Dichtung schließt mit einer hymnenartigen Autobiographie des Ahasverus, des „Erstgeborenen der Ungeborenen". Jener an dem Heiland frevelnde Schuster in Jerusalem war selbst nur eine Wandlung des alten „Kain", des Brudermörders, als welcher Ahasver erscheint. Die christlich-germanische Perspective des Schlußgesangs erinnert übrigens an das Geibel'sche Gedicht: „Der Tod des Tiberius."

Die Dichtung Hamerling's ist ohne Frage eine der prachtvollsten bengalischen Illuminationen und Brillantfeuerwerke, welche neuerdings bei uns auf dem Gebiete der epischen Lyrik angezündet worden sind. Auch sind die Intentionen des Dichters bedeutend und der Ausdruck derselben schwunghaft. Hiermit halten indeß weder das Gestaltungsvermögen des Dichters noch seine Erfindung gleichen Schritt. Sollte die Dichtung ihrem Titel nur einigermaßen entsprechen, so mußte auch die Todessehnsucht des Ahasver einen anschaulichern, in den Begebenheiten selbst ausgeprägten Ausdruck finden. So bleibt sie abstract und Ahasver nur eine wie aus dem Zauberrauch gespenstig hervorguckende Rahmenfigur.

Der Glanz des dichterischen Ausdrucks erhebt sich an einzelnen Stellen oft zu schwunghafter Schönheit. Gleichwol vermissen wir die Einheit des Tons. Die ersten Verse des Gedichts erinnern geradezu an die Einleitung von Byron's „Don Juan":

Wär's noch vergönnt, ein Heldenlied zu singen?
O fürchtet nichts! Mein Lied will diesmal nicht
Auf hochpathetischem Kothurne schreiten:
Und keinen Helden hab' ich mir erwählt,
Um dessen Hüfte Schwert und Panzer rasselt:
Nein, einen, der so stumpf ist, so blasirt,
Und so ironisch, als ihr's wünschen mögt!
Gesell' ich meinem zeitgemäßen Helden
Den ernsten Ahasver, nehmt an, es sei
Der vielbeliebten Contrastirung willen! —
Wollt ihr Pikantes? O, pikant sein will ich,
Wie eure Lieblingsdichter an der Seine!

Der Stil von Byron's „Don Juan" paßt aber nicht entfernt, weder zu der Aufgabe, die sich der Poet gestellt, noch zu dem fast durchgängigen Schwung der Ausführung. An einzelnen Abschweifungen ins modern Pikante fehlt es freilich auch später nicht. Namentlich aber stört der Gebrauch der Fremdwörter in einer fast an die Travestie streifenden Weise die Einheit der Darstellung. Wo Hamerling aus dem antiken Leben und Haushalt, von dessen Kenntniß er genaue Proben mittheilt, die römischen termini technici aufnimmt, da mögen sie im ganzen für berechtigt gelten, obgleich sie oft das Gedicht an die Grenze der Prosa rücken. Was aber sollen Ausdrücke wie „Contrastirung", „Schlemmerphlegma", „Roms Kokette" oder gar „Germanismen" u. a.? Es sind ebenso viele trübe Blasen im Guß der Dichtung. Dasselbe gilt von einzelnen Abstracten, denen Hamerling nicht dichterisches Leben einzuhauchen verstand.

Auch was den Versbau betrifft, hat es sich der Dichter zu bequem gemacht. Der Pomp dieser Schilderungen hätte sich noch großartiger ausgenommen in kühnern Rhythmen oder vielmehr in gereimten Strophen, als in diesen reimlosen fünffüßigen Jamben. Hamerling's Talent für eine kunstvoll getragene Rhythmik läßt doppelt bedauern, daß der Dichter hier auf diese Vorzüge Verzicht geleistet hat, die seinen frühern Hymnen und Dithyramben eigenthümlich waren.

Als ein Fortschritt in der Form war es freilich nicht anzusehen, daß er seine nächste epische Dichtung in Hexametern schrieb, für welche der romantische Inhalt derselben durchaus nicht paßte. Im übrigen bekundet der „König von Sion" (1868) vielfach das Streben, einen strengen epischen Ton anzuschlagen. Auch die neue Dichtung erlebte rasch neue Auflagen, sowie „Ahasverus in Rom" es bereits zur sechsten Auflage gebracht hat, immerhin ein Ereigniß in unserer, der Poesie wenig günstigen Zeit.

Der Held des zweiten Hamerling'schen Epos ist der Prophet von Münster, der Held der Meyerbeer'schen Oper Johann von Leyden. Der Stoff ist verlockend für eine reiche und üppige Phantasie und überdies durchdrungen von jenen reformatorischen Tendenzen, welche, nicht an jenes Zeitalter gebunden, sich vielfach in der Gegenwart von neuem ankündigten und, wie man auch über ihre praktische Bedeutung denken mag, doch für die poetische Darstellung sich vorzüglich eignen. Das tausendjährige Reich des Schneiders von Münster, in welchem die kühnsten Träume der Utopisten, der Communismus der Güter und Weiber, zur Wirklichkeit wurden und eine ähnliche bacchantische Trunkenheit, Wollust und Grausamkeit herrschte wie im goldenen Haus auf dem Palatinus und in dem Rom des Nero, verträgt eine farbenprunkende, in Glut und Blut getauchte Darstellung, wie sie Hamerling in seinem „Ahasverus in Rom" bewährt hat. Und auch für den gedankenvollen Aufschwung, den seine Muse liebt, für ihre tiefsinnigen Reflexionen und ihre bedeutsame Skepsis gibt der Stoff willkommenen Anhalt. Der Dichter selbst sagt im Vorgedicht:

Singen die seltsamste will ich, die deutsamste aller Geschichten,
Die auf germanischer Erde geschahn: ein Spiegel für jedes
Höchste und Tiefste des Lebens, ein Echo für jegliche Frage,
Welche die Geister bewegt und entflammt zu gewaltigem Ringen!
Kämpfer der Mitwelt, lauscht dem Gesang! Es beflügelt der rasche

Fiebernde Puls ihn der Zeit und ihr anabaptistischer Herzschlag.
Dennoch — bedenket es wohl! — die erhabene Muse, sie kämpft nicht,
Nein, sie krönt und verdammt: ausstreckt sie zwischen die Kämpfer
Ihr zweischneidiges Schwert, das beide verwundet und richtet....

Der Grundgedanke der Dichtung ist wol in dem „Motto" ausgesprochen:

Groß ist die Zeit und gewaltig; doch wehe, wenn unsere Herzen
Rein nicht sind: wie sollen im riesigen Kampf wir bestehen?

Der Held erscheint als idealer Vorkämpfer des „sionischen Gedankens" einer Wiedergeburt der Menschheit, die nur an der Selbstsucht und Genußgier derselben scheitert; er selbst nennt sich im zehnten Gesang den ärgsten der Sünder in Sion, weil er stolz war und hoch über dem Schwarm ragen wollte; doch ob das Ziel auch schmählich verfehlt sei — der Finger des Schwärmers hat es doch bezeichnet. Das winkende Glück, sagt er in seinem Schlußmonolog, ist unheiligen Händen entschwunden, doch wird es einst den Würdigen in den Schos fallen:

Also ruft er. Es hebt sein Aug' in des leuchtenden Aethers
Halle noch einmal sich. Und nun wieder in dämmernden Lüften
Flattern die weißen Gewölke, wie Züge der Geister: zu streiten
Scheinen sie gegeneinander mit blinkenden Schilden am Himmel,
Ueber dem Plan, wo erglänzen die Zinnen von Münster im Frühlicht.
Und wie verzückt empor blickt Jan. „Nach gewaltigen Schlachten",
Ruft er, „kämpfen die Geister noch fort der Erschlagnen im Luftraum —
Also berichten die Sagen: so wird der sionische Kampf auch
Weiter gekämpft noch in Lüften — ja weiter gekämpft noch in großer
Geisterschlacht: und wer weiß, wie zuletzt noch fällt die Entscheidung?
All dies irdische Lanzengeklirr und Schwertergerassel,
Eitel Getöse nur ist's; in den Wolken die Kämpfe der Geister,
Sie nur sind es zuletzt, die entscheiden der Menschen Geschicke!

Kämpft ihn denn aus, ihr Geister da oben im leuchtenden Aether,
Kämpfet ihn aus, ihr, den Kampf des sionischen großen Gedankens,
Daß er leuchtend und hehr, von trübender Schlacke geläutert,
Noch obsiege dereinst. Doch den sterblichen Kämpfern, die todwund
Sinken mit Speer und Schild in den Staub der besudelten Walstatt,
Müde des Lebens, und müde des Strebens, und müde des Irrens —
Diesen vergönnt sei die Rast in der heiligen Stille des Todes!" —

Welche Stellung aber nimmt der Held selbst zu den Problemen ein, die in der Bewegung der Zeit liegen, in einer Bewegung, als deren Führer er auftritt? Welches ist der „sionische große Gedanke" in seiner geläuterten Fassung? Hierauf bleibt uns der Dichter die Antwort schuldig, die Stellung des Helden zu dieser geistigen Bewegung ist eine halbe und unklare. Er erscheint von Haus aus als ein edler Träumer, der durch den „begeisterten" Propheten Matthisson bestimmt wird, sich den Scharen der Begeisterten anzuschließen; sein Streben geht nach dem Reinen und Rechten; er hat Abscheu vor dem Gemeinen, wir sehen ihn, den wandernden Schauspieler, an der Seite des Propheten, seinen Einzug in Leyden halten; bei dem Bücher-Auto de Fé vertheidigt er hierauf den Geist hellenischer Heiterkeit und Schönheit gegen finstern Zelotismus; ihn gelüstet's, in seligem Bunde „die Lust und die Tugend vereinigt" zu sehen. Als der Prophet Matthisson im Kampfe geblieben, schwingt sich Jan von Leyden auf das irrende Streitroß desselben und führt die Kämpfer Sions zum Siege. Heimkehrend wird er von einem Wahnsinnigen, Stummen, dem greisen Dusentschur, als „strahlender König von Sion" begrüßt; dann verkündet er bei dem glänzenden Krönungszug als das Ziel seines Strebens, eine Stätte dem Glück unter den Menschen zu gründen und allem, was schön und edel auf Erden, ein Eden für Seel' und Leib; und dem Abgesandten des Bischofs von Münster erklärt er, daß er kämpfe für der Menschheit Recht, welches zu edlerm

Dasein gereift endlich die Bande der menschlich-dumpfen Umschränkung sprengt. „Im Schwarmgeist braust das Wehen des ewigen Geistes“:

O ihr Aengstlichen, welchen die neue, die hellere Leuchte
Fremd und verdächtig erscheint, wie dem nächtlichen Beller der Vollmond!
Schreckt euch der Wechsel so sehr? Ei, wechseln zu unseren Füßen
Nicht auch die Blumen? Und nicht die Gestirne zu unseren Häupten?
Nicht m Haupt die Gedanken, der Glaube, die Meinung? Was Wahrheit,
Weiß nicht einer, solaug' es ein Heut' noch gibt und ein Gestern
Und ein Morgen: die drei, sie beschämen ja ewig einander!
So viel Menschengeschlechter hinab in die Gräber gewandert,
So viel Meinungen auch und Altär' und wechselnde Götter
Sind zu ewiger Ruh' in den Grüften der Erde bestattet!
Trauriges Menschheitslos — urewiges Wanken und Schwanken —
Aber was hilft es, sich unter die Räder der Zeiten zu werfen?
Was nach Erneuerung ringt in uns, wenn erstorben das Alte,
Das ist Stimme des Geistes der Welt, tiefinnerster Antrieb,
Welcher, sich halb nur bewußt, vollzieht einen göttlichen Rathschluß,
Und den ewig vergebens bekämpft kleingeistiger Stumpfsinn!

Er verkündet, daß ein königliches Wollen in ihm lebt, und entäußert sich seiner prunkenden Königszier, blos durch die Majestät seiner Erscheinung die Abgesandten zu Boden schmetternd.

Es ist eine edle Begeisterung in dem Jüngling; doch die neue Gemeinde verlangt eine praktische Begründung. Die allgemeinen Theorien von Glück, von der Schönheit und Liebe genügen nicht; sie sollen Gestalt gewinnen in festen Organisationen. Wie stellt sich der König zu diesen Fragen? Die Gütergemeinschaft wird eingeführt in Münster, aber nicht durch ihn; die Vielehe wird eingeführt, aber nicht durch ihn, der sich zunächst abwehrend gegen die weiter drängenden Genossen verhält, später eine Vielehe zum Schein mit ausgewählten Mädchen der Stadt eingeht, ja eine dieser „Königinnen“ zum

Tode verurtheilt, als sie die Ehe durch Hingebung an einen frühern Geliebten bricht. Er betheiligt sich misbilligend bei den wilden, trunkenen Gelagen; er erscheint als ein Scheingeschöpf der Majorität, grausam, wo er selbst handelt, grausam aus Romantik, denn er ist ein Romantiker auf dem Thron der Wiedertäufer. Sein Herz gehört einer schönen Nonne, die er in dem Kloster entdeckt; Hilla, früher von dem Bischof von Münster entehrt, tödtet sich selbst im Zelte desselben. Im Herzen Johann's von Leyden bleibt nun die schwärmerische Liebe zu dieser Heiligen, während das verführerische Zigeunermädchen, die braune Divara, das böse Princip des Helden, ihn mit ihrer Liebe zu umstricken sucht, der er lange widersteht, selbst als er sie schon zu seiner Scheinkönigin gemacht hat, bis er zuletzt im Taumel der Orgie sich ihr hingibt, später aber in der Wildniß stürzt er die mit ihm Ringende in den Abgrund. Ganz abweichend von der Geschichte, mit kaum erlaubter poetischer Licenz, läßt Hamerling seinen Helden nicht als Märtyrer der Sieger den Henkertod erleiden, sondern durch das eigene Schwert fallen.

Die Gedanken unsers Johann von Leyden sind eine dichterische Münze, die er selbst nicht in Curs zu setzen weiß; der Held hätte kühner vorgehen und die Bewegung leiten müssen, statt von ihr beherrscht zu werden; die Gütergemeinschaft, die Vielehe, die man ihm aufdrängt, hätten sein Werk sein müssen zur Verwirklichung des erträumten Gottesreichs, und dann ihren Stachel gegen ihn selbst kehren, dann an der innern Unmöglichkeit oder an der Unreife des Volks scheitern müssen. Das wäre ein größerer Irrthum, eine größere Schuld gewesen als der Stolz, der sich mit dem Königspurpur gekleidet; das hätte eine lebendigere Theilnahme geweckt, als die passive Romantik des Helden. Der Gegensatz zwischen den beiden Frauengestalten hat durchaus etwas Opernhaftes, und wenn der Fürst der Schwärmer die eine Scheinkönigin hinrichten läßt, nicht weil sie ihm, sondern weil sie ihrer frühern Liebe untreu ge-

worden ist, so ist dies eben der Act einer Tyrannei, die schlimmer ist als alle Paragraphen der Carolina, der Tyrannei aus romantischer Schrulle.

Um den Propheten gruppiren sich seine Getreuen, die mit drastischen Zügen gezeichnet sind, greifbarer als der Traumkönig auf weißem Zelter, handfester und minder verschwommen: der wuchtige Knipperdolling, der Narr Lips van Straaten, welcher als humoristischer Chorus sich in geistvollen Betrachtungen und Bemerkungen ergeht, und der buckelige Krechting, der Thersites der Wiedertäufer, der wüste, blindlings vorwärts drängende Radicale. Der Realismus der Schilderung, der bei dem ideal beleuchteten Haupthelden nicht zur Geltung kommen konnte, vertheilt sich auf diese Männer, auf die Volksgruppen, die Volksscenen und die Lagerscenen u. s. w.

Aus dem „Ahasverus in Rom" ist die Vorliebe Hamerling's für das Absonderliche, das Prickelnde und Packende bekannt. Diese Specialität der Hamerling'schen Schilderungen tritt natürlich auch in der neuen Dichtung glänzend hervor; die verführerische und wilde Orgie als Massentableau erklärt sich in den letzten Gesängen in Permanenz. In mystischer Beleuchtung erscheint sie in den Scenen des spukhaft düstern Popanzthurms, wo der gebrochene zitternde Greis die unheimliche Kunde des Vorgängers von Johann von Leyden, des stolzen Horkan, verkündet, der auf dem Markte von Borken nachts hingerichtet wurde: eine Kunde, die dadurch ihre prophetische Bedeutung verliert, daß der Dichter das Lebensende seines Helden abweichend von der geschichtlichen Ueberlieferung gestaltet. Dann aber folgen die von hellflackerndem Naphtha beleuchteten Scenen, denen Divara im goldflitternden Scharlachkleide präsidirt:

Des Nackens und Busens
Bernsteinfarbige Welle bestrahlt Karfunkel und Perle,
Blitzend gereiht. Wie über dem gelblichen Wachse der Kerze

Flackert die Blume des Lichts, so flammt an des bräunlichen Weibes Leibe das Edelgestein.

Es beginnt das poetische Ballet, der verwegene Reigen der Mädchen, die dem König den goldenen Trank credenzen, der sinnbethörende Lärm der Theorben und Pauken und Cymbeln. Die keckste entreißt Jan von Leyden das welke Blümchen, das Pfand aus der Zelle der Nonne, und wirft es in Divara's Schos; sie will es nur zurückgeben um den Preis, Genossin des Throns zu sein. Das alles ist phantastisch bunt, schimmernd, bewegt.

Genialer noch ist die letzte Orgie geschildert. Das fast verhungerte Volk ist durch Entdeckungen, die Knipperdolling in verborgenen Kellern und Ställen der Häuser gemacht, auf einmal zu Speise und Trank gekommen. Da wird ein wüstes Gelag von der braunen Königin geordnet, die in krystallenen Gefäßen duftiges Naß credenzen läßt.

Die Schilderung dieses Gelags ist ein grandioses Gemälde von echt dichterischer Intuition. Der Wahn und die Täuschungen des Entzückens, die Hingabe an die Lust, der die Verwesung auf dem Fuße folgt, werden durch die von dem Narren umgestürzte magische Lampe so blitzschnell ad absurdum geführt, wie dies sonst langsamer das Leben selbst zu thun pflegt. Die Ironie des Schlußtableau gipfelt darin, daß der König selber den betrunkenen Krechting mit seinem Gewand und den Insignien seiner Würde bekleidet und daher das ganze Königsspiel in Münster zuletzt zum Spott macht. Die Explosion der Pulvertonne und der Hereinbruch der Feinde geben einen dramatischen Abschluß.

Gleiches Lob wie der letzte Gesang mit seinen großartigen Schilderungen, die gleichsam von den Blitzen der hereinbrechenden Vernichtung gespenstig beleuchtet sind, verdient der erste, dessen Ouverture ebenso weihevolle wie dämonische Klänge hat. Die Scenerie des westfälischen Waldes mit seinen Nebeln und Mooren ist meisterhaft geschildert. Auch hier begegnen wir

einem genialen Zuge: der Gaukler Jan von Leyden wandert mit dem Propheten Matthisson im Walde umher, die Theaterkrone auf dem Haupt. Schon das ist ironisch bedeutsam für den Fortgang der Handlung. Der Prophet mahnt ihn, die papierene Krone fortzuwerfen, und Jan schleudert sie vom Rande eines Felsens in den Abgrund.

Alle diese Schilderungen sind mehr phantastisch als episch; doch fehlt es in der Dichtung auch nicht an einem epischen Zuge, an einem breiten Ausmalen der Außenwelt. Diesen epischen Stil hat das Auto de Fé der Bücher im dritten Gesange, namentlich aber die Lagerscenen im sechsten und der Umgang des Königs von Thor zu Thor im neunten Gesange. In der Schilderung der Eß- und Trinkscenen streift die Darstellung oft an die Grenzen der Trivialität.

Die genrebildlichen Scenen der Vielweiberei sind mit Humor geschildert; doch sinkt auch hier der Ton oft unter das Gleichmaß des Stils herab. Das Problem wird nach allen Seiten beleuchtet; die Frauen begehren das Recht, viele Männer zu freien, und zuletzt wird die vollkommenste Weibergemeinschaft gepredigt, aber zurückgewiesen von den Organen des Dichters mit dem Bedeuten, daß die Welt wol mit dem Harem, aber nicht mit dem Bordell bestehen könne.

Abgesehen von dem allzu tiefen Herabsinken ins Platte und Gemeine hat der dichterische Stil originalen Reiz und funkelt von Schönheiten, die indeß meistens durch glückliche Metaphern hervorgerufen werden; denn die breit ausmalende homerische Vergleichung ist selten; z. B.:

> Vorwärts wogte die Schar. Wie ein ziehender Strom an der Mündung
> Nicht sogleich sich verliert in dem Wellengewoge des Meeres,
> Nein, beisammen noch hält die Gewässer und weithin die eigne
> Bahn noch wallt, durchschneidend den ruhigen Spiegel der Meerflut:
> So durchwogte der Zug das Gedränge des Markts.

Oder mit humoristischer Wendung:

Wie zwei Fuhrmannsgäule, gespannt an den Wagen und rastend
Still vor der Schenke, wo zecht in des Mittags Schwüle der
Eigner,
Kühlung fächeln einander mit wehenden Schweifen und oft auch
Brüderlich reiben einander die bremsengestochenen Rücken:
So am verfahrenen Karren der schüchternen Kirchenverbess'rung
Stehn auf dem selbigen Flecke der Martin dort und der Philipp,
Harrend des Heiligen Geists, und begnügen sich, einer dem andern
Brüderlich weiter zu wedeln vom Rücken die neckenden Bremsen.

Wir haben einen Haupteinwand gegen die in vieler Hinsicht geniale Dichtung bis zum Schluß aufgespart; er betrifft die metrische Form derselben. Hamerling hat den Hexameter gewählt, und wenn wir uns mit diesem Versmaß bei deutschen epischen Dichtungen überhaupt nicht befreunden können, so erscheint die Wahl desselben als ein entschiedener Misgriff bei einem Gedicht, das nach seinem ganzen Stoff keinen antiken Geist athmen kann, sondern eine Reihe hochromantischer Gemälde in meist opernhafter Beleuchtung und außerdem erhellt von den frappanten Schlaglichtern einer modernen Reflexion vor uns entrollt. Da war noch der fünffüßige Jambus des „Ahasverus in Rom" vorzuziehen; vor allem aber verlangte der luxuriöse Inhalt den Reim. Der conservative Hexameter gibt sich durchaus nicht zu Reformgedanken und revolutionärem Inhalt her; er verflacht ihre Prägnanz in seinem breiten Wogenschlage. Die Nonnen- und Zigeunerromantik, die Gespensterscene im Dom, die wilden Orgien — das nimmt sich alles befremdlich aus in dem Versmaß Homer's; für die Welt der romantischen Empfindung, der sentimentalen und dämonischen Liebe, die Welt einer übergreifenden Subjectivität ist der Hexameter nicht gemacht.

Hierzu kommt, daß die Hexameter Hamerling's keineswegs tadellos sind; es fehlt ihnen oft die Cäsur oder sie ist verwaschen. Der Anfang vieler Verse macht einen iambischen Eindruck, z. B.: „Wĭr eīnen Pfaffen"; „Wăs stīert drinnen",

„seit mir der Erstlingsflaum" oder sehr schwächliche Trochäen beginnen den Vers: „Auf ein Tischchen." Bisweilen häufen sich die einsilbigen Wörter in einer den metrischen Gang verwischenden Weise; z. B.:

Wie er ist sich dort in des prunkvoll weichlichen Armstuhls
— — — — — — — — — — — — — —
Trifft dies neue Gesetz; so erlaubt, daß ich so wie der andere.
— — — — — — — — — — — — — —
Von der Gewaltthat, die du an dir — die an mir du begangen
u. s. w.

Einige der gerügten kleinern Mängel sind in den spätern Auflagen der erfolgreichen Dichtung beseitigt worden.

Trotz dieser Ausstellungen erhebt sich Hamerling's Dichtung durch glänzendes Colorit und geistvollen Gehalt bei weitem über die ephemeren Erzeugnisse unserer lyrisch-epischen Miniaturpoesie.

Es ist eigenthümlich, wie gewisse Richtungen in verschiedenen Künsten gleichzeitig auftauchen und so einer Epoche ihr Gepräge aufdrücken. Wie viel war neuerdings von Makart's Bild „Die Pest in Florenz" die Rede! Man rühmte die glänzende Farbenpracht, das oft überraschende Colorit, bekreuzigte sich aber vor der wollüstigen Ueppigkeit der Darstellung. Alles, was man über Makart's Gemälde aussprach, gilt auch von Hamerling's Gedichten. Es ist die Poesie der Orgie, in welcher der Maler wie der Dichter sich auszeichnen und in der sie eine originelle Meisterschaft bekunden!

Wilhelm Jordan.

Der Schöpfer des neuen Nibelungenepos hat sich mit dieser Dichtung, die sich zuerst an die Zuhörer und dann an die Leser wendete, Erfolge errungen, welche seinen frühern Schöpfungen versagt blieben.

Wilhelm Jordan, eine litauische Kernnatur von einer gewissen massiven Erdschwere, die oft den feinen Schwung seiner Muse lähmt, trat zuerst in Königsberg 1841 mit politischen Gedichten: „Glocke und Kanone", auf, die einen weitvorgeschrittenen Radicalismus zur Schau trugen. In den gleichzeitig erscheinenden „Irdischen Phantasien" gipfelte das Jung-Hegelthum; was Strauß, Feuerbach und Ruge in Hegel's Prosa proclamirten, verkündete Jordan in gedankenvollen Versen. Diese Jugendgedichte, vermehrt mit einigen spätern, credenzte Jordan nachmals der deutschen Lesewelt in der Gedichtsammlung „Schaum" (1846). Wegen eines Toastes, in welchem die Gerichte Blasphemie fanden, wurde der Dichter zu Gefängnißhaft verurtheilt und dann aus Leipzig und Sachsen verwiesen.

Jetzt beginnt seine politische Epoche. Von dem oberbarnimschen Kreise bei Berlin in das frankfurter Parlament gewählt, gehörte er dort anfangs der äußersten Linken an. Doch durch eine Rede in der Polenfrage sagte er sich von seinen frühern Genossen los; eine zweite Rede über den Waffenstillstand von Malmö vollendete den Bruch. Freund des Fürsten Lichnowski, hielt er diesem eine schwunghafte Leichenrede, die

in oratorischer Hinsicht als ein Meisterwerk betrachtet werden kann. Als Marinerath in das Reichsministerium tretend, wurde er, trotz eifriger organisatorischer Bestrebungen, mitverwickelt in das Misgeschick, welches damals die deutsche Flotte traf, und überlebte dieselbe als ihr letzter Pensionär.

Die lebhafte Betheiligung an der politischen Bewegung der Zeit konnte nicht ohne Einfluß auf seine Dichtungen bleiben. In dem umfangreichen „Demiurgos" (3 Bde., 1851—53), einer dialogisirten Faustiade, sind die Spuren jener Epoche unverkennbar, obgleich das ironische und oft cynische Verhalten des Dichters zu ihren Bestrebungen keinen wohlthuenden Eindruck macht. Die Dichtung ist reich an poetischen Schönheiten ersten Ranges aus dem Gebiete der Gedankenpoesie; aber die Gestaltungskraft des Dichters steht nicht im Verhältniß zu seiner Begabung, den philosophischen Gedanken mit dichterischer Schönheit auszudrücken. Der große Kampf zwischen Optimismus und Pessimismus, der sich durch die allegorischen Erfindungen des Werkes hindurchzieht, findet keine befriedigende Lösung, und nur die Idylle „Nirgendheim", in welcher es die Menschen vor lauter Glück nicht aushalten können, gibt die treffende Kritik eines verkehrten Optimismus. Jordan hatte in das Mysterium zu viel hineingeheimnißt, was einen Commentar verlangte, aber die Commentatoren blieben aus.

Gleichzeitig wendete sich der Dichter der Bühne zu. „Die Liebesleugner", ein Lustspiel in spanischem Costüm, in pikanten, witzfunkelnden Reimversen, machten an mehrern Bühnen Glück. Das Streben, das Jordan auch in seinem neuesten Lustspiel „Durchs Ohr" bekundet, der Lustspielform dichterischen Reiz und Adel zu verleihen, kämpfte nur mit halbem Erfolge gegen die realistischen Neigungen der Zeit an. Für sein Trauerspiel „Die Witwe des Agis" erhielt er den zweiten münchener Preis. Der moderne Poet erschien auf einmal im antiken Costüm und trug die Toga mit classischer Würde.

Bald aber gab er alles moderne Dichten gänzlich auf, in-

dem er sich in den Geist germanischen Alterthums versenkte und aus den sagenhaften Quellen der „Edda“ sein wiedergeborenes Nibelungenlied schöpfte. Mehrere Jahre hindurch ist Wilhelm Jordan als Rhapsode von einer deutschen Stadt zur andern gezogen und hat seine Nibelungendichtung zum Vortrag gebracht, nicht ohne in einzelnen Städten, namentlich in Wien, glänzende Erfolge damit zu erreichen. Ein langathmiges Epos ist bekanntlich einer der sauersten Aepfel, in welchen unser modernes Publikum zu beißen verurtheilt werden kann; es ist daher nicht mehr als billig, daß die Dichter so ernster und großer Werke, um sich von vornherein die Theilnahme desselben zu sichern, durch öffentliche Vorlesung ihrer Dichtung, namentlich wenn sie über einen fesselnden Vortrag gebieten, seine Sprödigkeit zu überwinden suchen. Ist ihm erst das Gelungene und Bedeutende in ansprechender Weise vorgeführt worden, so wird es sich eher an die Lektüre des Ganzen wagen und auch auf jenen Sandwegen nicht ermüden, auf denen man in jedem Epos, wie Jean Paul sagt, „watendfahrend“ einschläft. Unter den Hörern wirbt sich der Dichter dann die Leser und Käufer seines Werks und schützt dasselbe so vor dem traurigen Los der Krebse, zu welchem epische Gedichte von Natur besondere Anlagen besitzen.

Die Nibelungensage paßt jedenfalls besser für epische als für dramatische Neudichtung; denn nicht nur ist ihr Grundton epischer Art, auch das Wildfremde der Volkssitte, das im Drama störend wirkt und die Bühne, welche dem Jahrhundert den Spiegel vorhalten soll, zu unklaren und phantastischen Spiegelungen untergegangener Zeiten verführt, kann in der Farbengebung des Epos einen gewissen fesselnden Reiz ausüben. Gleichwol sind wir durchaus nicht der Ansicht, daß das Epos der Gegenwart mit Nach- und Neudichtungen alter Volksepen seinen wahren Beruf erfülle, so wie es Jordan durch das Zauberweib mit dem Runenstäbchen nicht ohne Ueberschwenglichkeit verkünden läßt:

„So theile denn“, sprach sie, „den Irrthum des Tages,
Erfinde Fabeln statt fertiger Sagen,
Ersinne dir selbst den Stoff zu Gesängen:
Man lauscht nicht länger leibeigenen Liedern.
Heize dein Hirn mit dem hohlen Hochmuth,
Zu wähnen, mit deiner winzigen Weisheit
Könnest du erkünsteln, was Völker nur erkämpfen,
Die Gesammtheit nur ersinnt mit ewiger Seele
Und Jahrhunderte erst häufen zum Hort des Gesanges.
Was du münzest aus Masse, die du selber gemischt hast,
Mag gelb sein, doch gilt's nicht, es ist nicht golden.
Aus dem edelsten Erze des uralten Erbes
Von Erden und Rost das reine Rothgold
In leuchtender Schönheit lauter zu scheiden,
Mit dem Zeichen der Zeit es preiswerth zu prägen,
Das nur, bedenk' es und laß den Dünkel,
Ist der Dienst des Dichters, des Gedankenwardeines.“

Die erhabene Muse wird es uns nicht übel deuten, wenn wir der Ansicht sind, daß das deutsche Volk der Nibelungensage und das deutsche Volk der Neuzeit gar nichts miteinander gemein haben, daß sie durch eine Kluft der Cultur getrennt sind, welche sich nur mit Hülfe einer Balancirstange der Gelehrsamkeit überspringen läßt. Dies alte Rothgold mit dem Zeichen der Zeit preiswerth zu prägen, ist deshalb eine Unmöglichkeit. Ueberhaupt soll man nicht neuen Wein in alte Schläuche gießen. Das neue Volksepos muß aus unserer Cultur, aus unsern Gedanken- und Gefühlskreisen herauswachsen; dann braucht es nicht mit dem Zeichen der Zeit geprägt zu werden, da es das Leben der Zeit in sich trägt. Wir können daher auch nicht die berauschende Hoffnung des Dichters theilen, welcher der „Sage“, seiner Muse, antwortet:

Nicht welken laß mir die Wurzel der Dichtkunst,
Bevor ich vollendet, was du verlangt hast,
Und dein Offenbaren in Bildern dasteht,
Die zu leben vermögen, solang ein Mund noch
In deutschen Worten das Weltall deutet.

Dennoch wollen wir der in „Wundergeschichten verwobenen Weisheit“ mit gemüthvoller Andacht lauschen, uns wohlig an solchen Wundern weiden und dem Liede des Sängers ein aufmerksames Ohr leihen; denn der Sänger hat in der That „dämmernden Schatten deutliche Schönheit geliehen“; Jordan's Talent in der Wiedergeburt der alten Sage hat sich von mancher glänzenden Seite gezeigt und, wie man über die Wahl des Stoffs denken mag, doch in der Darstellung manche mustergültige Probe des epischen Stils gegeben. Von diesem epischen Stil hat aber die neue Dichtung, namentlich die neue Romandichtung so wenig klare Begriffe, daß schon eine Studie, welche diesen Stil unverfälscht zur Darstellung bringt und der aus den Fugen gehenden Vielschreiberei wieder ein würdiges Vorbild gibt, der Anerkennung von seiten der Kritik gewiß sein darf.

An Umfang wird die Jordan'sche Nibelungendichtung nach ihrer Vollendung wol alle neuern epischen Versuche und selbst Hermann Lingg's „Völkerwanderung“ übertreffen; denn das erste Lied: „Sigfridsage“, enthält bereits zwei Theile und 24 Gesänge, und das zweite Lied, das bereits unter dem Titel: „Hildebrant's Heimkehr“, angekündigt wird, dürfte gewiß an Umfang nicht hinter dem ersten zurückstehen.

Keineswegs sind indeß diese „Nibelunge“ eine Neudichtung, die sich an das Nibelungenlied des Ritters von Kürenberg anschließt, an jene letzte Redaction volksthümlicher Gesänge, die bis in die neueste Zeit ihre Volksthümlichkeit behauptet hat. Die Nibelungensage ist nach Jordan's Ansicht von den Minnesängern ihrer Größe und Herrlichkeit entkleidet, für den höfischen Geschmack zurechtgemacht, für die galanten Damen der Ritterburgen zugestutzt worden. Die Reimstrophe hat dazu beigetragen, die erhabene Sage der Urzeit in eine luxuriöse Gewandung zu kleiden und ihr ein einschmeichelndes Lächeln zu geben, was zu ihren runzelvollen Zügen wenig paßt. Nach Jordan's Ansicht ist unser „Nibelungenlied“ daher kein eigent-

liches Volksepos mehr, sondern ein in Sammt und Seide einherstolzirendes Rittergedicht, das die großen Gestalten der Vorwelt auf das Niveau einer schon herabgekommenen und vielfach verbildeten Zeit herabdrückt. Der Dichter selbst wühlt daher die alten Hünengräber der Sage auf, wie sie in der „Edda" und „Wölsungasage" enthalten sind. In diesen Stoffquellen findet er die reckenhafte Größe, das unverfälschte urgermanische Heidenthum; er gräbt die poetischen Mammuthknochen der ultima Thule hervor, die gleichsam in den Eispalästen des Nordens conservirten Götter- und Heldensagen, und seine Muse kommt mit Gigantenschritt, reichbeladen mit flimmernden, seltenen Schätzen von dieser Polarexpedition zurück, Eisreif und Schneenebel in den wallenden Locken.

In der That hat Jordan's Dichtung einen unverkennbaren großen Wurf; auch der meist harte, schroffe Ton einer nicht schmelzenden nordischen Kraft zieht sich durch das Ganze hin, und wieder sickert das Moderne in einzelnen Reflexionen durch; denn so absperren kann sich kein Dichter von der Luft des Jahrhunderts, daß er nicht auf seiner Skaldenharfe doch einzelne Passagen spielte, die ihm nur von dem Genius der Neuzeit eingegeben sind. Vor allen Dingen mußte auch die Form fern gehalten werden von den bestrickenden Reizen moderner Dichtung, wenn der alterthümliche Charakter der Sage unverkümmert bewahrt werden sollte. Daher verwies Jordan den Reim als ein Kind der Neuzeit aus seinem Epos; denn der Reim hat etwas Weiches, Schmelzendes, Berauschendes; er paßt nach Jordan's Ansicht nur für ein Capua der Poesie, wo dieselbe, uneingedenk ihrer heldenmüthigen Aufgaben, in Ueppigkeit verkommt. Nach unserer Ansicht bezeichnet er die Vollendung des sprachlichen Wohlklangs, und eine Reaction gegen denselben ist nur erlaubt im Interesse des sprachlich charakteristischen Elements, welches „die Nachdichtung" eines ältern Epos nicht entbehren kann, ohne aus dem Ton zu fallen.

Der Stabreim, welchen Jordan in der ganzen Dichtung durchgeführt, hat etwas Primitives; er regt an, ohne zu befriedigen; diese consonantischen Anklänge mögen das Wesen und Walten der Elemente, den Schritt und das Lispeln der Geister malerisch darstellen; sie stehen doch noch diesseit der Grenze, wo der Wohlklang beginnt, der sich erst melodisch in den gleichtönenden Vocalen ausprägt; sie sind der erste Versuch der Sprache, durch regelmäßige Wiederkehr eines gleichartigen Elements ein Gefühl von Befriedigung hervorzurufen. Gern geben wir dem Dichter zu, daß das alterthümliche Colorit durch den Stabreim treuer wiedergegeben wird als durch den modernen Reim, nur darf die Ausnahme nicht zur Regel gemacht werden und die Alliteration nicht mit dem Anspruch auftreten, den Reim verdrängen zu wollen.

Auch das Versmaß Jordan's ist altdeutsch und primitiv, der Vers mit den vier Hebungen und Senkungen, der unserm modernen rhythmischen Gefühl keineswegs immer genehm ist; wir müssen z. B. die anerzogenen Begriffe reiner Daktylen beiseitelegen und uns unter Umständen einen Daktylus wie „Holzklotzblock“ auf Conto altgermanischer Verskunst gefallen lassen; wir dürfen an die altehrwürdigen Hebungsverse durchaus nicht den Maßstab moderner Vierfüßler anlegen, es befinden sich unter ihnen manche, die, mit diesem Maßstab gemessen, zu den Vielfüßlern gehören; denn was sich alles in eine Senkung stopfen läßt, ohne ihre Tonlosigkeit zu verwischen — davon hat ein pedantischer moderner Dichter gar keinen Begriff; er sieht dort einen Trimeter, wo der Urgermane nur seine vier Hebungen und Senkungen mit elastischen Silben ausgepolstert hat.

Nehmen wir als Muster des Jordan'schen Versmaßes Verse wie die folgenden:

So wurde geschädigt, geschändet, verschüttet
Die herrliche Halle des Heldenruhms —

so wird auch die moderne Verskunst nichts gegen die vier Hebungen und Senkungen einzuwenden haben, da sie sich ungezwungen als vier Füße betrachten lassen. In Versen wie der folgende:

In wüster Verwirrung mit Schlingkraut bewachsen —

stolpern wir aber bereits über den Spondeus, der den geflügelten Daktylus schädigt. Solcher Verse finden sich unzählige auf jeder Seite, nicht aus Nachlässigkeit des Dichters, sondern weil die altgermanische Senkung nicht so scrupulös war, zwischen langen und kurzen Silben zu unterscheiden. Nun kommen aber Verse wie der folgende:

Eichenlaub im Haar, im Arm eine Harfe —

die uns bereits wie trochäische Fünffüßler gemahnen. Verse vollends wie die folgenden:

Plätscherten mit den Schweifen und plauderten geschwätzig —

noch als vier Hebungen und Senkungen zu empfinden, ist dem modernen rhythmischen Gefühl unmöglich; es finden sich öfter derartige Versungeheuer, die auch gegen den rhythmischen Tonfall der übrigen Dichtung verstoßen, mögen sie immerhin als onomatopöische Tonmalereien eine gewisse Rechtfertigung finden.

Wie aber belebt der Dichter den Kern der alten Sage? Welchen geistigen Odem, der auch uns noch erquickend anweht, weiß er diesen Ueberlieferungen einzuhauchen? Wie erweitert er, in einem so umfangreichen Gedicht, das Gemälde der eigentlichen Fabel zu einem Weltgemälde?

Es sind dies wohl aufzuwerfende Fragen; denn die Cultur jener Zeit war eine durchaus arme und dürftige, und ihre Gedankenwelt hatte nichts von alledem, was die Menschen der

Gegenwart beschäftigt; die Dichtung aber braucht die reichen Farben und die erläuternden und ergänzenden Bilder, außer denen, welche die Erzählung selbst an die Hand gibt. Jordan benutzte als Stoffquellen hierfür die Göttersage und die Naturdarstellung; in jener spiegelt sich ewig Menschliches, wenn auch oft in Hohlspiegelart; die Natur aber bleibt unwandelbar dieselbe und erschließt zu jeder Zeit gleichmäßig scharfer Beobachtung ihre ureigenen Wunder.

Jordan's „Nibelunge" haben noch die alten starken Urgötter, nicht jenes epigonische Zwerggeschlecht, welches als eine zweideutige Secundogenitur des germanischen Himmels in dem deutschen Nibelungenliede spukt. Diese Urgötter haben etwas Ungeheuerliches; sie können einen phantasiereichen Dichter zu kolossalen Bildern und zu weitreichenden Combinationen begeistern, welche sich der Controle des nüchternen Verstandes entziehen; aber sie haben auch etwas gestaltlos Zerflossenes und entbehren der klaren Plastik der Olympbewohner. Jordan handhabt die Göttermaschinerie ganz im Stil der alten Volksepiker, und läßt sie so in die Handlung eingreifen. Gleich im ersten Gesang werden wir in die Götterversammlung eingeführt, begrüßen den erhabensten Wodan, den Beherrscher der Welt, den mit Katzentritten in den Saal hereinschleichenden König der Tiefe, die liebliche Freya und Fro, den Spender des Lichts und Lenker der Sonne; da oben wird nun die ganze Verwickelung angezettelt. Brunhilde, die frechste der Frauen, die mit gottloser Zunge gefrevelt hat, indem sie sich überhebend mit Siegfried achtellige Enkel, die Erben der Zukunft, erzeugen will, soll für ihren Uebermuth gezüchtigt werden, Siegfried sich von ihr abwenden und die wahre Minne, die süßeste Wonne des Menschengeschlechts, kennen lernen. Vater Wodan geht über diese Vorschläge des Götterparlaments nicht zur Tagesordnung über; er acceptirt sie, doch mit dem wohlerwogenen Zusatz, daß Siegfried zwar der süßesten Minne volles Gefühl beseligen, die Folgen aber sein bleiben sollen. Durch

diese Hinterthür, die er seiner Allmacht offen läßt, sehen wir dann hinaus ins Freie, wo die Menschen sich menschlich bewegen, ohne an den Fäden der himmlischen Götter zu tanzen.

Uns erscheint die eigentliche Angel, an welcher sich diese Göttermaschinerie bewegt, weniger germanisch als hellenisch. Die Nemesis, welche den Ueberhebungen großdenkender Sterblichen auf dem Fuße folgt, ist griechischen Ursprungs; Brunhild verwandelt sich in eine Titanide, und nur daß den Göttern die achtelligen Enkel unwillkommen sind, das ist ein naiver nordischer Zug, da die Naivetät der Urzeit die Größe nur in der körperlichen Hoheit und Kraft sah. Für unser Gefühl beeinträchtigt diese Göttermaschinerie gänzlich die Theilnahme, die wir menschlichem Handeln und Leiden, das aus freier und unbeeinflußter Entschließung erfolgt, schenken würden. Das deutsche Nibelungenlied steht hierin unserm modernen Denken und Empfinden weit näher, mag es auch weniger urwüchsig sein als das kraftstrotzende Heidenthum, dem Jordan seine poetischen Huldigungen darbringt.

Wo die Behandlung der Göttersage unsere Theilnahme erregt, da ist sie allerdings mit modernen, in allen Zeiten gültigen Elementen versetzt. Dies ist der Fall in dem „Nornenlied", einer Perle der Dichtung, deren Fassung aber weit über die germanische Sage hinausgeht und jenem Fatalismus angehört, den die Schicksalsgötter des Alterthums nicht weniger vertreten, als die Naturnothwendigkeit des Spinoza, die das All und den Charakter der Menschen mit unerbittlichem Gesetz beherrscht. Wir theilen zum Beweis hierfür einige Verse des prächtigen Liedes mit:

Dein eigen ist alles,
Dein Heil wie dein Unheil,
Dein Wollen und Wähnen,
Dein Sinnen und Sein.
Wol kommen, gekettet

In ewige Ordnung,
Die Larven des Lebens,
Die Scharen des Scheins;
Sie ziehen die Cirkel,
Sie zeigen die Ziele,
Sie impfen den Abscheu,
Sie wecken den Wunsch;
Doch dein ist das Dünken,
Und wie du geworden,
So wirst du dich wenden,
Wir wissen die Wahl.
— — — — — —
Wol gönnen's die Götter
Des lauteren Lichtes,
Allmählich zu mehren
Das menschliche Maß;
Doch die Nachwelt beneidet
Das Wachsthum gen Walhall,
Und theil hat die Tiefe
Am sterblichen Stoff.
Sie mengt in das Muster
Verbotene Bilder:
Da trübt sich die Treue.
Da schwindet der Schwur;
Da knüpft sich der Knoten,
Das Gewebe verwirrt sich,
Und schnell dann zerschneidet's
Die Schere der Schuld.

Wenn hier die Modernisirung der alten Nornengesänge unverkennbar ist, so trägt der Dichter ebenso wenig Scheu, seine Prophetinnen in ihren Wahrsagungen bis in die neueste Geschichte vorgreifen, den Sturz des Zwingherrn verkünden zu lassen, der auf einsamer Insel in Verbannung Buße thut, und den deutschen Patriotismus des 19. Jahrhunderts mahnend anzuregen in den folgenden Versen:

Drum, ob auch der Erde
Mehr Krieger als Kräuter

Zum Weltkampf entwüchsen,
Sei furchtlos, mein Volk.
Voll stolzer Gedanken
Durchdauert unsterblich
Der Deutsche die Stürme
Mit starker Geduld.

Einst naht die Genesung
Wir finden den Führer,
Der Väter entsinnt sich
Zum Siege mein Volk.
Da schlägt es die Schlachten,
Da schmückt sich's mit Kränzen
Und schmiedet die Krone
Der einigen Kraft.

Neben der Götterwelt ist der Kosmos, das weite Reich der Natur, eine poetische Stoffquelle des Dichters, die er namentlich in seinen Vergleichungen ausbeutet. Diese haben ein echt episches Gepräge; es sind meistens kleine selbständig ausgeführte Gemälde, welche für die eingehende Naturkenntniß und treue Naturbeobachtung des Dichters ein günstiges Zeugniß ablegen. Selbst wo er ein schon oft zu dichterischen Bildern benutztes Naturphänomen herausgreift, weiß er durch eine Menge kleiner, der realen Erscheinung abgelauschter Züge dem Bild den Reiz der Originalität zu verleihen. Nirgends sind diese Bilder stimmungsvolle Tropen, wie sie die Lyrik liebt, nirgends jene energischen, gleichsam compressen Metaphern, wie sie die geschlossene Knappheit des dramatischen Stils verlangt, überall sind sie ausgeführt mit der liebevoll verweilenden Klarheit und Anschaulichkeit, welche dem echten Epos eigenthümlich sind. Wir können uns nicht versagen, einige dieser echt epischen Vergleichungen mitzutheilen, deren Detailausführung von dem Leben der Pflanzen, Thiere und Elemente getreue Bilder gibt:

Nie fällt aus den Wolken durch irgendein Wunder
Die Tugend und Thatkraft, dem nächtlichen Thau gleich,
Der wahllos benetzt die Wiesenkräuter,

Ja, nährender fließt in das niedrige, flache,
Wie bänglich am Boden klammernde Becken
Des Wegerichblatts, als auf Eichen des Waldes.

Das edle Kampfroß,
Das wunderbar schnelle, schnaubt und wiehert,
Daß es wie Donner in der Wölbung der Durchfahrt
Den Widerhall weckt. Die weiten Höfe
Der Burg erbeben, es wankt der Boden, —
Wie wann dem Winter sein Ende weissagt,
Die Erde entsargend, von Süden her sausend,
Der feurige Föhn: da zittern die Firnen,
Die Gletscher zerthauen und gleiten zu Thale,
Die Berge beben, denn riesige Ballen
Donnern von den Wänden als wilde Lawinen;
Knirschend und strudelnd zerknicken die Ströme
Ihr Joch in Schollen und schieben zerschellend
Und allmählich zermalmend die Massen meerwärts;
Aus dichten Decken enthüllt sich dampfend
Das braune Brachland und schmückt sich bräutlich
Zur freudenvollen Hochzeit mit dem holden Frühling.

Wie, wann der Hummer den braunen Harnisch,
Den ausgewachs'nen, im Sommer wechselt
Und nun sänftlich gelöst vom noch weichen Leibe
Die Scheide sich schält in muschligen Schilden:
So sanken auf die Seite vom unversehrten
Leibe des Schläfers, schlaglos durchschnitten,
Die eisernen Schalen der schönen Schultern;
Und wie, alljährlich ihr Aussehn verjüngend
Und befreiend von Rissen und Altersrunzeln,
Die stolze Platane in breiten Tafeln
Die rauh gewordene Rinde wegstößt:
So schälten sich die Schenkel frei von den Schienen;
Und wie im Lenze, den Boden lockernd
Und ein Schöllchen Erde vom Scheitel schiebend,
Wann es warm ist und naß, die welsche Nuß springt —
Die hohle Hülse fällt in zwei Hälften
Zurück zum Verwesen, weißlich entwindet
Der Kern sich der Kapsel, spaltet sich zum Keimblatt
Und färbt sich sanft grün am Feuer der Sonne —:

So sank vor dem Balmung nach beiden Seiten
Geräuschlos der Helm, in zwei Hälften gesondert.

Doch nicht blos, wo die Naturschilderung nur der epischen Vergleichung dient, auch wo sie selbständig in die Erzählung verwebt ist, zeigt sich der Natursinn des Dichters, und zwar nicht nach der Seite lyrischer Stimmungen hin, sondern mit voller epischer Anschaulichkeit. So ist die Verzauberung der Natur bei der Verzauberung Brunhild's in einer Reihe lieblicher dem Stillleben der Schöpfung entnommener Bilder geschildert:

Da hing ein Heimchen auf einem Halme,
Die Beine gespreizt, als wollt' es springen,
Allein es sprang nicht; da war im Sprudeln
Erfroren ein Quell, ein Frosch im Quaken
Mit geblähten Blasen stecken geblieben;
Da hielt eine Ameis ihr gelbliches Eichen
Zärtlich am Zipfel mit sanften Zänglein
Und wollt' entlaufen dem lauernden Laubmolch,
Allein sie lief nicht; lüstern lugten
Nach ihr die Augen des flinken Erbfeinds,
Doch mitten im Fangsprung stand er gefesselt.
Da hockte wie zwitschernd auf einem Zweige
Ein zierlicher Zeisig, man sah sein Zünglein
Emporgeschnörkelt im offenen Schnabel,
Doch vom Schlage betroffen im Schlagen eines Trillers.

Vorzüglich ist die Landschaftsmalerei bei dem Beginn des dreiundzwanzigsten Gesanges, die Schilderung der Stätte, an welcher Siegfried fällt; hier ist auch die Beleuchtung stimmungsvoll, ohne daß wir in eine lyrische Stimmung versetzt werden. Diese bleibt episch; der Gegensatz zwischen dem traulichen idyllischen Naturbilde und dem hereindrohenden schrecklichen Ereigniß hält uns mit geheimer Spannung fest:

Und eben malt der Mittjahrsmorgen
Die Säume der Wipfel im Süden und Westen

Mit goldigem Roth. Jetzt lugt vom Rande
Der östlichen Berge, vom Laub der Bäume
Noch gedämpft und gesänftigt, die Sonne selber.
Nun schwingt sie sich höher, um göttlich verschwendend
Die thauigen Matten mit Diamanten
Aus strahlenden Händen dicht zu bestreun.
Gelockt und gelenkt vom Odem der Linde,
Die das gipfelnde Jahr mit gelblichen Blüten
Voll süßen Duftes bis oben bedeckt hat,
Kommen die Bienen aus hohlen Bäumen
Und beginnen ihr Tagwerk. Etliche taumeln
Allzu eifrig und ohne Vorsicht
Vom Nektar naschend, benetzt und belastet
Von den blütengetragenen blitzenden Tropfen
Des Thaus, in die Tiefe, und manche zum Tode
Durch die rothgefleckten raschen Forellen.
Eine andere aber vermeidet dies Unheil;
Denn fallend erfaßt sie mit klammernden Füßchen
Den schwankenden Stengel der Sternenblume,
Die das nickende Haupt im Hauche der Frühe
Zum Bache gebückt hat, als böte sie Grüße
Dem Vergißmeinnicht unten, das goldenäugig
Und so liebevoll blickt aus den blauen Lidern.

Auf diesen Zauber des naiven Contrastes, der immer epischer Art bleibt, weil er an Begebenheiten anknüpft, versteht sich der Dichter. Wie Siegfried vor dem Todesritt mit dem Knaben seiner grimmen Feindin Brunhild spielt, das ist mit demselben Reiz homerischer Naivetät geschildert wie etwa der Abschied Hektor's von seinem Astyanax.

Im ganzen und großen folgt der Gang der Handlung der Nibelungensage; ja die Glanzstellen der Dichtung sind auch die Hauptstellen der alten Erzählung. Nur die Gestalt der Brunhild erhebt sich bedeutsamer als in dem deutschen Epos und, wie wir hinzufügen wollen, als in Hebbel's Tragödie, deren größter Compositionsfehler das spurlose Erlöschen dieses großartig angelegten Hünenweibes ist. Die Entzauberung der Brunhild im vierten Gesange gehört zu den dichterisch schönsten

Partien des Werks; der Ritt durch die Flammen, die Erlösung der geharnischten Riesin ist der Wölsungasage nachgedichtet. Jordan hat die Granitblöcke derselben zurechtgemeißelt zum Piedestal für seine gewaltige Walkyre, auch der Tod der Brunhild, die sich mit Siegfried in den Flammen verbrennen läßt, ist dieser Sage entnommen. Was aber Jordan sonst mit breiter Ausführlichkeit, nirgends den epischen Stil verleugnend, aus andern Quellen altnordischer Sage oder aus eigener Erfindung schöpfend, episodisch in die Fugen der Handlung eingefügt, die in Holmgart spielende Vorgeschichte mit der Heldin Hulda, die Sage von Sinfiötli, die Kämpfe Siegfried's mit Sachsen und Dänen, die Intriguen des Schmieds Mime, die einen großen Raum einnehmen — das verwirrt den Blick durch die hin und her sich rankenden Sagen, die wie mythologisches Schlingkraut die Dichtung überwuchern, und steht außerdem nicht in der stärkern Beleuchtung des dichterischen Talents. Selbst für die freispielende Phantasie ist die Lockung gering, diesen sich meist um ältere Geschichten oder um die äußern Requisite und Kleinodien der Sage schlingenden Arabesken zu folgen. Auf diesen Nebenwegen der Phantasie, wo wir den großen, zum Ziel führenden Pfad der Handlung verlassen, tritt rasch Ermüdung ein. Auch gibt es der Stellen genug, wo die Pflicht des Epikers, ein Culturbild der Zeit zu entrollen, mit unserer Gleichgültigkeit gegen die genau dargestellten alten Kampfweisen, Ringspiele und Aehnliches von germanistisch-archäologischem Interesse in mislichen Conflict tritt. Hier bestraft sich die Wahl eines vorzeitlichen Stoffs; denn unsere Theilnahme kommt nur der Schilderung einer von unserm Geiste durchdrungenen oder mindestens geistesverwandten Cultur entgegen, und es ist ein allzu kühnes Verlangen, daß ein Zeitalter der Eisenbahnen sich für die Beschreibung eines Knüppeldammes interessiren soll.

Von den Schönheiten der Dichtung, unter denen sich Schönheiten ersten Ranges befinden, heben wir außer den erwähnten

Prachtstellen (Entzauberung und der Tod der Brunhild) noch hervor: die Brautbewerbung Siegfried's um Krimhild (zehnter Gesang), ein altgermanisches Cabinetsbild von großem Liebreiz der Behandlung; ferner die Brautwerbung Gunther's, und die Räthselrunen der Brunhild, die Siegfried erräth, alterthümliche Naturallegorien mit mythologischer Verschnörkelung, die sich jeden Vergleich mit den Räthseln der Turandot verbitten (vierzehnter Gesang). Ein grandioses Bild, die Walkyre Brunhild auf dem Meerfelsen ihrer Insel im Zwiegespräch mit den Elementen (elfter Gesang), ist mit den glänzendsten und tiefsinnigsten Reflexionen durchwirkt, welche die Dichtung enthält; nur fehlt ihnen das alterthümliche Gepräge, sie haben einen stark modernen Beigeschmack, etwas Faustisch-Titanenhaftes, ja man glaubt, daß der Geist Fichte's in die hünische Jungfrau gefahren ist, wenn sie sich mit dem Nicht-Ich in den folgenden alliterirenden Philosophemen auseinandersetzt:

Ach, Wellen und Wolken sind Wahngebilde
Und Luft und Licht nur ein Lügenleben,
Ein Schweben und Schwanken und Kraftverschwenden.
Ihr flieget, ihr flutet, ihr flammt vergebens;
Ein ziellos Zerren und Zürnen seid ihr,
Weil immer eines das andre aufhält,
Und nichts erzeugt ihr im Zeitencirkel
Als immer und ewig die alte Erde.
 Nur Ich bin Ich und eigenes All.
Ich weiß was ich will. Mein Werkzeug werdet,
Ihr Wahngewalten, und Wunder wirk' ich.

Zu den Cabinetsmalereien der Dichtung gehört auch die Scene der Brautnacht (dreizehnter Gesang), in welcher Krimhild, an Siegfried's Seite ruhend, den Bändiger der Brunhild belauscht und den rothen Rubinring an seinem Finger erblickt, und die Badescene der beiden Königinnen, in welcher Krimhild das Geheimniß verräth. Das Incarnat dieser Bilder erinnert an Tizian's Pinsel; doch ist bei aller sorgfältigen

Ausführung eine gewisse Größe und Keuschheit der Pinselführung nicht zu verkennen. Wir führen als Beleg hierfür die folgende Stelle an:

Da das Wasser des Rheins ihre Hüften erreichte,
Entrollte Krimhilde des röthlichen Haares
Ueppigen Knoten, und knietief sanken
Die vierfach gezeilten prächtigen Zöpfe.
Mit dem Zauber bekannt, der die zärtlichsten Küsse
Und das innigste Anschaun der flammenden Augen
Ihr eingetragen vom trauten Gemahle,
Entflocht sie die Flechten mit flinken Fingern
Und stand bis zur Flut hinunter umflossen
Wie von goldenem Mantel. Begehrlich mühten
Die Wellen sich ab in wedelndem Spiele,
Die glänzenden Strähne glatt zu streicheln,
Und zogen sie nieder geneigt wie ein Zeltdach.
Entzückend war es, ihr zuzuschauen,
Wie sie den Vorhang von seidenen Fäden,
Wann er so fortschwamm, zusammenfaßte
Und hinter sich warf mit den weißen Händen,
Daß die blühenden Formen in blendender Fülle
Und unverschattet den Marmor beschämten.
Doch wieder und wieder begannen die Wellen
Das nämliche Spiel, als wären sie neidisch,
Auch nur den Anblick der üppigen Glieder
Mit andern zu theilen, die sie betasten
Und wohlig erwärmt umwallen durften,
Bis nochmals umwoben das reizende Weib stand
Vom goldenen Mantel.

Zu den vorzüglichsten Partien des Gedichts gehören namentlich die letzten Gesänge: Siegfried's Abschied und Tod.

Wilhelm Jordan ist ein sprachgewaltiger Dichter; er bewegt sich nirgends in überkommenen Phrasen; und wenn nach Platen der echte Dichter „der Sprache Zierden ablockt, daß alle Welt erstaunt“, so lockt ihr Jordan wenigstens manche neue Bildung ab, prägt manches Alterthümliche oder beiseitegeschobene Wort mit dem Prägstock seines Talents zu voll-

gültiger Bedeutung. Ueberall ist es das Streben nach höchster epischer Anschaulichkeit, was auch bei diesen Wortbildungen und Wortstempelungen vorwiegt, nicht die affectirte Lust des Sprachbändigers, der sich eitel seiner Virtuosität erfreut.

Immer aber müssen wir von unserm Standpunkte unser Bedauern wiederholen, daß alle diese Vorzüge nur die Sagen und Dichtungen einer untergegangenen Cultur phantasievoll erneuern, statt daß der Sänger die Skaldenharfe an die Wand hängt und auf der Lyra der Gegenwart volle epische Accorde greift.

Albert Lindner und der Schillerpreis.

Ein junger, bisher wenig beachteter Dramatiker, Albert Lindner aus Rudolstadt, wurde am 10. November 1866 durch Ertheilung des berliner Schillerpreises für sein Trauerspiel „Brutus und Collatinus“ ausgezeichnet. Die bunt durcheinandersitzende Klasse der deutschen Dramatiker hatte damit ihren Primus erhalten, auf den sich nun die allgemeine Aufmerksamkeit richtete.

„Brutus und Collatinus“ erschien im Druck, begleitet von einem geharnischten Vorwort; denn nach der Hamilton'schen Erziehungsmethode hielt es der neue Primus, im stolzen Bewußtsein der erhaltenen Prämie, für angebracht, seine Mitschüler in den Mysterien der dramatischen Kunst zu unterrichten. Er begann, um die Wahl seines Stoffs zu vertheidigen, das Sturmlaufen gegen die Vorkämpfer des modernen Princips, namentlich gegen den Verfasser dieser Zeilen. Erst gilt es, über diese wichtigen Principienfragen mit dem Dichter zu verhandeln, ehe wir uns ihm selbst und seinem Trauerspiel zuwenden. Lindner sagt: „Es gibt eine kritische Partei, die der Kunst, der sie das Banner trägt, das Prädicat «modern» ausdrücklich vorbehalten wissen will. Es ist ihre Forderung, daß der Stoff der dramatischen Kunst einer Sphäre angehöre, die dem Verständniß der Menge ohne sonderliches Studium offen steht, daß der Dichter auf den Culturbedingungen seiner Zeit stehe, d. h. auch wol, wenn es sein muß, aus ihrer Misère herausarbeite. Diese Partei richtet von vornherein den Dich-

ter nach seinem Stoffe. Das thut nun zwar auch schon die Reclame und die handwerksmäßige Recension, da sie wohl weiß, daß der große Haufe nur stofflich zu genießen versteht. Da aber hinter diesem Programm einige unserer achtbarsten Namen stehen, die in der Verfechtung ihrer Grundsätze mit Geschick und Methode verfahren, so ist die Sache bedeutend genug, um ihr mit Ernst zu begegnen."

In den einleitenden Sätzen sind unsere Principien ganz richtig ausgesprochen. Der ironische Zusatz, daß der Dichter aus der Misère der Zeit herausarbeiten müsse, ist überflüssig, da er mit dem Princip nichts zu thun hat. Schlimmstenfalls ist es noch immer besser, aus der Misère der eigenen Zeit als aus der Misère anderer Zeiten herauszuarbeiten. Lindner fährt fort:

„Es ist nun schon von vornherein falsch, das größere Gewicht künstlerischer Schätzung auf die Natur des Stoffs zu legen; denn seit Aristoteles hat das Wie, nicht aber das Was als oberstes Princip für die Kunst gegolten, und wird es in alle Ewigkeit gelten."

Lindner ist offenbar das enfant terrible der akademischen Richtung, deren Geheimnisse er in erschreckender Nacktheit uns vor Augen stellt. Er sagt hier nichts mehr oder weniger, als daß der Gehalt ein ganz gleichgültiger sei, daß es in der Dichtkunst nur auf die Form ankomme, und glaubt sich dabei auf alle Autoritäten der Vergangenheit und der Zukunft berufen zu können. Aristoteles indeß möge hier ganz aus dem Spiele bleiben; die Frage, um die es sich im Speciellen hier handelt, war für die Griechen keine „wohl aufzuwerfende". Keinem griechischen Poeten wäre es eingefallen, aus der assyrischen, ägyptischen oder indischen Weltanschauung herauszudichten, seine Stoffe am Nil, Euphrat oder Indus zu suchen. Hellas war die einzige Fundgrube für die dramatischen Stoffe hellenischer Dichter; denn diese durften auf kein „polyhistorisches" Theaterpublikum rechnen. Es war dies so selbstverständlich,

daß kein Kunstkritiker, auch Aristoteles nicht, nöthig hatte, über diese ganz unbestrittene, im Instinct einer nationalen Kunst liegende Sache auch nur ein Wort zu verlieren.

Wenn aber Lindner seinen hohlen Kunstformalismus für etwas Selbstverständliches und von allen Aesthetikern Recipirtes hält, so befindet er sich in einem beklagenswerthen Irrthum. Er möge unsere bedeutendsten neuern Aesthetiker Vischer, Rosenkranz, Carriere, er möge die Werke unserer großen Denker und Dichter studiren — er wird nie wieder mit so unreifen Behauptungen vor das Publikum zu treten wagen. Hat doch schon Goethe gesagt: „Der Gehalt ist der Anfang und das Ende aller Kunst“ — und Goethe gilt ja für das Ideal dieser formschnitzenden Akademiker jüngsten Datums, obgleich er sowie Schiller und Shakspeare groß geworden sind durch die Tiefe ihres Gehalts, auf dem immer die wahre dichterische Größe ruht. Wir verweisen Lindner auf den trefflichen Aufsatz Vischer's: „Ueber das Verhältniß von Inhalt und Form in der Kunst“, in welchem mit Recht das Hauptgewicht auf die Seite des Inhalts gelegt wird. Hegel's ganze „Aesthetik“ ist gesättigt mit dieser Anschauung. Wo wir sie aufschlagen, stoßen wir auf die Ausläufer derselben. So weist er z. B. in der Besprechung der epischen Dichtung auf die Nothwendigkeit eines engen Zusammenhangs zwischen dem Dichter und seinem Stoffe hin:

„Der Dichter muß noch ganz in diesen Verhältnissen, diesen Anschauungsweisen, diesem Glauben stehen, und nur das poetische Bewußtsein, die Kunst der Darstellung zu diesem Gegenstande hinzuzubringen nöthig haben, der noch seine substantielle Wirklichkeit ausmacht. Fehlt dagegen die Verwandtschaft des wirklichen Glaubens, Lebens und gewohnten Vorstellens, das die eigene Gegenwart dem Dichter aufdringt, und der Begebenheiten, welche er episch schildert, so wird sein Gedicht nothwendigerweise in sich selber gespalten und disparat.“

Dies gilt selbstverständlich noch mehr von der drama-

tischen Dichtung, welche sich unmittelbar an die Zeitgenossen wendet.

Mit Recht sagt auch Carriere in seiner „Aesthetik“:

„Der Dichter hat den Gedanken der Zeit auszusprechen und nicht blos die Außenseite der Dinge und Begebenheiten abzuspiegeln, sondern auch ihren innern Zusammenhang zu offenbaren. Dazu bedarf er der Erkenntniß und dadurch allein kann er der Culturträger seines Jahrhunderts sein, „der Lehrer der Erwachsenen“, wie das schon Aristophanes vom Aeschylus sagt. Es ist nicht blos um der formalen Schönheit willen, daß Goethe, Schiller, Lessing fortwährend gelesen werden, sondern der Gehalt wirkt mit, die heranwachsende Jugend wird durch ihre Werke gebildet und erfährt durch sie die ideale Errungenschaft des deutschen Volks, und das ist nur dadurch möglich, daß jene Männer sich der Wissenschaft angeschlossen, sich selber im Studium der Natur, der Philosophie, der Geschichte auf die Höhe des Jahrhunderts gestellt. Ohne den gleichen Weg zu gehen, wird kein neuerer Dichter sich ihnen an die Seite stellen können. Nur die Offenbarungen neuer Ideen in seither unausgesprochenen Worten, nur die Lösung der Räthsel, die im Kampf und den Gegensätzen unserer Tage die Gemüther quälen, nur die lichtvolle Gestaltung des Friedens von Glauben und Wissen, von Ordnung und Freiheit wird den Dichtern die Theilnahme der Nation erringen und erhalten. Daß nicht der Schmelz der Empfindung oder die akademische Formenglätte schon den Dichter machen, hat auch Gutzkow wiederholt dargethan, und wenn wir bei ihm wie bei Hebbel ein Vorwiegen des selbstbewußten Geistes finden, so gesellt sich diesem das Streben nach neuem und bedeutungsvollem Gedankeninhalt der Dichtungen.“

Auch Melchior Meyr meint, daß die Dichtkunst die höchsten Aufgaben der jetzigen Epoche zu lösen hat. Wie sollte eine nur die Töpferscheibe der akademischen Form drehende Dichtkunst an einer solchen Mission mitarbeiten?

Um unserm Laureatus für seine unreife Kunsttheorie gründ-

lich den Kopf zu waschen, lassen wir noch schließlich die geistige Douche über ihn herfluten, mit welcher L. Klein in seiner „Geschichte des Dramas“ derartige Kunstanschauungen wie die seinigen geiselt. Hegel hatte es ausgesprochen, daß dem großen Princip, im Geiste seines Volks zu leben, alle andern Umstände untergeordnet sein müssen. Klein weist darauf hin, daß man jetzt die Erziehung vom Geist der Zeit freimachen wolle; er greift die Formalisten der deutschen Kunstlehre an, welche diese Fernhaltung vom Geist der Zeit in ein, namentlich dem deutschen Drama verderbliches System gebracht, welche, vom Volksgeist abgewendet, aus dem allein die fruchtbaren Entwickelungsideen der Menschheit hervorbrechen, ihre Kunstdogmen dem Sinne der volksfeindlichen Gewalt anbequemen, „jede Regung eines volksthümlichen, von den treibenden Zeit- und Entwickelungsgedanken pulsirenden Dichtwerks verdächtigen, als Tendenzdrama richten und aus der reinen Sphäre der ausschließlichen Kunst, der ästhetischen Genußkunst, der geist-, inhalt- und ideenlosen Selbstzweckskunst verbannen“.

Er kämpft an einer andern Stelle, im dritten Bande, gegen das sogenannte „rein Menschliche“, das abstracte Kunstgespenst der schöngeistigen substanzlosen Aesthetik an. „Wo in aller Welt“, sagt er, „hätte eine Kunstschöpfung, eine Poesie das von allem Nationalthümlichen ausgeleerte rein Menschliche der abstracten Aesthetik dargestellt? Die Poesie der Griechen etwa? Sie war so grundwesentlich stammbürtig, volkswüchsig und national wie die der Hebräer, der Inder, wie die Poesie jedes andern schöpferischen Volks des Auf- und Niedergangs. Das vermeinte rein Menschliche ist ein Destillat, das nur aus den Seihbeutel- und Filtrirdütenköpfen der Formalästhetiker so wasserklar abfließen und abtröpfeln konnte, und auch so abschmeckend wie abgekochtes und durchgeseihtes Wasser.“

Wir führen hier absichtlich, gegen unsere Gewohnheit, das schwere Geschütz der Autoritäten ins Feld, weil sich unser Vorredner den Anschein gibt, als ob seine Anschauung, daß das

Wie das oberste Princip der Kunst sei, seit Aristoteles überall gegolten habe und in alle Ewigkeit gelten werde. Es ist so ziemlich, wie wir gesehen, das Gegentheil der Fall. Lindner fährt fort:

„Im ganzen läßt sich die Wahl der heutigen Dramenstoffe als eine dreifache bezeichnen. Da haben wir die Localposse der großen Hauptstädte, woran sich der Cancan der Gallmeyer, die Offenbach'sche Oper und andere Geschwister unsauberer Art anreihen. Da haben wir die antikisirende Tragödie, die die Bibel, die Griechen- und Römerwelt mit mehr oder weniger Erfolg bearbeitet. Und endlich das bürgerliche moderne Rührspiel, das lohnendste Genre, wie bei der Firma Birch, Arthur Müller u. s. w. zu erfragen. Und welches ist nun die rechte? Dramatischer Dichter, der du mein Leser sein solltest, frage deinen Schiller und Lessing ja nicht danach, wenn du auf das sic volo! der heutigen Kritik und — Publica blind zu schwören gewohnt bist."

Es wäre in der That zu wenig, wenn wir, gegenüber dieser Eintheilung der Dramenstoffe, nur mit dem monologisirenden Spiegelberg ausrufen wollten: „Dein Register hat ein Loch!" Wir können im Gegentheil unser Erstaunen über eine Eintheilung nicht unterdrücken, welche das wesentlichste Genre des modernen Dramas, dasjenige, in dessen Fortbildung die Zukunft der dramatischen Dichtkunst ruht, vergessen zu haben scheint. Lindner kennt nur Localpossen, antikisirende Tragödien und moderne Rührspiele. „Frage deinen Schiller", ruft er dabei aus. Doch in welche dieser Rubriken passen denn die Schiller'schen Tragödien? In keine von allen! Oder die eines Gutzkow, Laube, ein „Uriel Acosta", ein „Essex"? Lindner kennt keine andere Tragödie als die antikisirende. In welchem Winkel der Welt hat er denn gelebt? Wozu fragt er Schiller, den er gar nicht zu den Dramatikern zu rechnen scheint? Die allerberechtigtste Gattung der Tragödie, die allein eine Zukunft hat, die modern-historische, existirt für Lindner

gar nicht; ein „Don Carlos“, ein „Wallenstein“, eine „Maria Stuart“ sind für ihn nicht gedichtet; er hat überdies keine Ahnung davon, daß nur der vom Geiste der Zeit getragenen historisch-politischen oder socialen Tragödie die Wiedergeburt unserer Bühne zufallen kann.

Wenn wir oft behaupteten, die geeigneten Stoffe des historischen Dramas lägen diesseit der Reformation, so machen wir für diese Behauptung nicht einmal Anspruch auf Originalität. Ein bedeutender Literarhistoriker, Gervinus, hat das Gleiche behauptet; ein bedeutender Aesthetiker, Vischer, sagt, nachdem er bei antiken Stoffen auf den Nachtheil, daß die Charaktere und Culturformen zu typisch einfach sind, hingewiesen:

„Der günstigste Stoff der Tragödie liegt offenbar in den großen Gärungsmomenten der neuern Zeit; die radical einschneidenden Naturen sind häufiger und handeln nicht nur mit hellem Bewußtsein, sondern haben auch das tiefer in sich concentrirte, der Einfachheit typischer Objectivität entwachsene Leben, dessen das Drama bedarf. Als Goethe und Schiller nach Egmont, Fiesco, Don Carlos, Wallenstein, Maria Stuart griffen, zeigten sie dem neuern Drama den richtigen Weg.“

Diesen Weg haben auch die Dramatiker der modernen Schule zum Theil mit sehr gutem Erfolg betreten. Lindner befindet sich in einem thatsächlichen Irrthum, wenn er sagt, daß „das Publikum die modernen Tragödien doch wenig goutirt und auch die besten dieser Art nur mit einem Erfolge der Achtung begrüßt hat“. Gutzkow's „Uriel Acosta“, Laube's „Graf Essex“ haben die durchgreifendsten Erfolge errungen und halten sich neben den classischen Werken auf dem Repertoire. Die Achtungserfolge bleiben den antikisirenden Dramen aufgespart.

So gleichgültig Lindner auch das Was in der Kunst erscheint neben dem Wie, so kann er sich doch nicht enthalten, auch seinerseits für die Stoffwahl bestimmte Vorschriften zu

machen, denen man keineswegs allzu große Präcision und Klarheit vorwerfen darf:

„Es ist unbezweifelt wahr, daß dem dramatischen Dichter eine einsichtige Wahl seiner Stoffe geboten ist. Die Grundsätze, die ihn leiten sollen, scheinen mir in den Fragen zu liegen: 1) Hat der Stoff dramatische Lebensfähigkeit? d. h. der historische Stoff, von dem bis zu einem gewissen Grade eine solche Anlage und Bedingung zu verlangen ist. Den freierfundenen Stoff lebensfähig zu machen, ist allein Sache des Dichters. 2) Liegt er auf dem Culturwege seines Volks? Die Culturbahn der Germanen beginnt zwar eigentlich mit der Völkerwanderung, aber sie kann die Griechen und Römer als vorbedingende Basis nicht wegleugnen. Unser geistig Bestes ist an jenen Völkern herangekeimt.

„Damit soll aber nicht gesagt sein, daß exotische Sujets, soweit sie der Neuzeit angehören, ausgeschlossen seien. Nur muß ihre fremdartige Natur nahe Bezüge zu den Culturideen der Germanen haben, wenn sie auf Sympathie bei uns rechnen wollen. Türkische Palastgreuel, indianische Romantik, die Cäligula und die Recken der Walhalla werden bei allem Aufgebot der Dichterkraft Sympathien auf die Dauer nicht behaupten können.“

Der Stoff soll auf dem Culturwege unsers Volks liegen. Auf diesem liegt freilich mancherlei, auch die abgetragenen Kinderschuhe und die im Morast stecken gebliebenen Fortschrittsstiefel; ferner die Vandalen und Hunnen und andere Barbaren; ja daß sogar die Griechen und Römer auf demselben liegen, erfahren wir mit Befremden von dem Aesthetiker selbst; denn wenn wir uns an diesen auch herangebildet haben — haben wir uns nicht ebenso gut an der ganzen Geschichte herangebildet, an den Wechselwirkungen von Volk zu Volk, von Erdtheil zu Erdtheil? Wenn alle Bildungselemente mit auf „unserm Culturwege“ liegen, was in aller Welt soll dann ausgeschlossen sein?

Das Princip ist aber jedenfalls ein ganz verkehrtes. Nicht was auf dem Wege unserer Cultur liegt, sondern was noch ein lebensvolles Element derselben in der Gegenwart ist — das gehört in den berechtigten Kreis der dramatischen Stoffe. Das mittelalterliche deutsche Kaiserthum z. B. ist durch den Fortgang unserer Geschichte zu einer historischen, aber für die Gegenwart unfruchtbaren Thatsache geworden. Es war schon ein leerer Schatten, als es am Anfang dieses Jahrhunderts dahinschied. Die moderne Entwickelung der Geschichte ging gegen dasselbe — es erweckt in unserer Zeit keine Sympathien mehr. Darum sind alle deutschen Kaiserdramen spurlos von der Bühne verschwunden, so talentvoll ihre Autoren sein mochten. Auf dem Culturwege eines Volks liegen auch seine sämmtlichen Kinderkrankheiten — sollen die auch dramatisch conservirt werden? Ist die Bühne eine Klinik, in der wir pathologische Entwickelungen zu studiren haben? Wir wollen auf der Bühne sehen, was wir geworden, nicht wie wir's geworden sind. Die Bühne gehört dem Volk der Gegenwart, sie gehört dem Volk und nicht der Studirstube. Diese einfache Wahrheit läßt sich durch keinen akademischen Dilettantismus, durch keine Preiscommissionen, durch keine irregehenden Talente umstoßen. Seit 1830 ist dies moderne Princip in unsere Literatur gedrungen und zuerst mit Bewußtsein vertheidigt worden. Seitdem wird, trotz stets erneuter Rückfälle und trotz eines hartnäckigen Gegenkampfes, den die Anhänger des Alten mit allen ihnen zu Gebote stehenden Waffen führen, dieser Grundsatz sich nicht mehr aus der Literatur vertilgen lassen.

Als die moderne Literatur sich gegen das Jahr 1848 hin in aufsteigender Linie bewegte, als die namhaftesten Dichter auch die Bühnen beherrschten und ihr Dramen von modernem Geist schenkten — da schien eine zukunftsvolle Epoche deutscher Nationalliteratur angebrochen zu sein. Noch einmal siegte die Reaction: der bunteste Kram des Dilettantismus drang auf

die Bühne; sie kamen wieder, die „Klytämnestren“, „Die Fabier“, „Der Raub der Sabinerinnen“ und andere Schuldramen für Primaner, mittenherein in den antiken Chorus die alte Romantik, welche beliebige Novellen auf die Bühne brachte; der moderne Geist war der Bühne abhanden gekommen: die Dichter, welche ihm huldigten, wurden zurückgesetzt und konnten nicht die Herrschaft gewinnen, die ihnen gebührte. Gleichwol ist jener Anlauf nicht verloren. Während über diese Dramen, unter denen sich auch preisgekrönte Tragödien befinden, längst die Flut der Vergessenheit dahingerauscht, erhalten sich die Dramen aus jener Epoche zum großen Theil noch lebendig auf den Bühnen und im Bewußtsein des Volks. Eine Preiscommission kann ein todtgeborenes Drama galvanisiren für eine Zeit lang, aber sie wird ihm nimmer den Odem dauernden Lebens einzuhauchen vermögen. Nur das ist lebendig, was Fleisch vom Fleisch und Blut vom Blut des Jahrhunderts ist. Das dichterische Genie soll alle Ideen seiner Epoche zum höchsten Ausdruck bringen und mit jener Prägnanz aussprechen, welche die Sprache der Unsterblichen ist. So haben es alle großen Dichter aller Zeiten gethan; aber die kleinen glauben es ihnen nachzuthun, wenn sie das Echo derselben und ihrer versunkenen Epochen sind, und sie versäumen darüber, sie in ihrem Wesen nachzuahmen und aus unserer Zeit herauszudichten, wie jene aus der ihrigen herausgedichtet. Doch die Wahrheit hat ein zähes Leben; wie viele Köpfe man ihr abschlägt, es wachsen immer neue nach. Eine Wahrheit, die einmal ausgesprochen ist, läßt sich weder todtschlagen noch todtschweigen. Die moderne Mission unserer Poesie ist eine solche Wahrheit; sie ist nur ein einfacher Schluß aus classischen Prämissen, doch man hat diesen Schluß zu machen versäumt. Auf ihm wie auf einem Felsen ruht die Zukunft unserer Nationalliteratur — und die Pforten sämmtlicher Akademien und Preiscommissionen der Erde werden sie nicht überwältigen.

Wenden wir uns nun zu dem Preisstücke „Brutus und

Collatinus" selbst. Das Trauerspiel Albert Lindner's ist ein Römerdrama echten Stils; es behandelt einen specifisch römischen Stoff, der unserm Empfinden nicht entfernt sympathisch ist. Wir wollen dafür eine Autorität anführen, die Lindner selbst zu citiren pflegt, mit der es ihm aber ergeht wie dem Zauberlehrling mit den heraufbeschworenen Geistern — wir meinen die Autorität unsers größten Dramatikers, Friedrich Schiller's.

Schiller untersucht in seiner Abhandlung „Ueber die tragische Kunst" die Gründe tragischer Wirkung. Er meint, wir können die lebhaftesten Eindrücke von einem Leiden erhalten, ohne doch zu einem wirklichen Grade des Mitleids gebracht zu werden, wenn es diesen Eindrücken an Wahrheit fehlt. Wir müssen uns einen Begriff von dem Leiden machen, an dem wir theilnehmen sollen; dazu gehört eine Uebereinstimmung desselben mit etwas, was schon vorher in uns vorhanden ist. Die Möglichkeit des Mitleids beruht nämlich auf der Wahrnehmung oder Voraussetzung einer Aehnlichkeit zwischen uns und dem leidenden Subject. Ueberall, wo diese Aehnlichkeit sich erkennen läßt, ist das Mitleid nothwendig; wo sie fehlt, unmöglich. Je sichtbarer und größer die Aehnlichkeit, desto lebhafter unser Mitleid; je geringer jene, desto schwächer auch diese. „Für die Römer", heißt es weiterhin, „hat der Richterspruch des ersten Brutus, der Selbstmord des Cato subjective Wahrheit. Die Vorstellungen und Gefühle, aus denen die Handlungen dieser beiden Männer fließen, folgen nicht unmittelbar aus der allgemeinen, sondern mittelbar aus einer besonders bestimmten menschlichen Natur. Um diese Gefühle mit ihnen zu theilen, muß man eine römische Gesinnung besitzen oder doch zu augenblicklicher Annahme der letztern fähig sein."

Diese Handlungen haben also nach Schiller nicht die allgemeine und nothwendige Form, welche ihnen eine objective, allgemein gültige Wahrheit gibt. Mit andern Worten, der Heroismus eines Brutus entspricht nicht mehr unserer Empfin-

dungsweise; er ist uns nicht sympathisch. Wir müssen uns erst durch allerlei Vermittelungen in die Stimmung versetzen, aus welcher eine derartige Handlungsweise hervorgehen kann; wir müssen unsere ganze christlich-humane Bildung verleugnen, um die Größe zu würdigen, welche in diesem starren römischen Patriotismus liegt. Daß aber unser Theaterpublikum eine „römische Gesinnung" für einen Theaterabend sich aneignen solle, das ist wol billigerweise nicht zu verlangen; und so gehört der Stoff, den Lindner behandelt hat, allerdings zu denjenigen, „die über das Fassungsvermögen der Menge" hinausliegen, d. h. für die Gegenwart und für unsere Nation keine volle Berechtigung haben.

Indeß behandelt Lindner nicht allein den Brutus und seine Söhne, es findet sich noch ein zweiter Stoff in dieser reichhaltigen Tragödie, die Lucretia — Corneille und Ponsard in Eins verschmolzen. In Bezug auf die Composition ist unser Drama in der That ein Monstrum mit zwei Köpfen, und wir wüßten von allen nennenswerthen Dramen der Neuzeit kein einziges, in welchem so auffallend gegen das von Aristoteles bis zur Gegenwart geltende und wahrhaft unvernichtbare dramatische Grundgesetz: „Die Einheit der Handlung", gefehlt worden wäre. Was Aristoteles hierüber im achten Kapitel seiner „Poetik" sagt, ist noch heute von unbestrittener Gültigkeit. Lessing hat in seiner „Dramaturgie" diesen Grundsatz adoptirt; alle Aesthetiker der Neuzeit haben ihn bestätigt, die großen Muster unserer dramatischen Literatur ihn durch die Praxis anerkannt. Auch Shakspeare's Muse zieht nur Radien aus einem Mittelpunkt und keine Tangenten. Die meisten Dramen Schiller's sind von jener fest zusammengerafften Einheit, aus der ihre spannende Kraft hervorgeht; man kann ihnen höchstens Episoden, keine Doppelhandlungen zum Vorwurf machen. Selbst sein „Don Carlos", welcher am meisten ein drama biceps ist, indem bald Don Carlos, bald Posa in den Vordergrund tritt, ist immerhin *eine* Tragödie und weit da-

von entfernt, in zwei Tragödien auseinanderzufallen wie „Brutus und Collatinus".

Die Einheit der Handlung ist wesentlich Einheit des dramatischen Conflicts. Hier haben wir zwei Conflicte, von denen jeder an und für sich geeignet ist, eine Tragödie zu bilden, und deren Zusammenhang nur ein äußerlich durch die Geschichte gegebener ist; wir haben zwei Helden, von denen der eine in diesen, der andere in jenen Conflict verwickelt ist, und von denen jeder für seine aparte Handlung unser volles Interesse in Anspruch nimmt. Collatinus und Lucretia — ist die eine Tragödie, Brutus und seine Söhne — die andere. Wenn der Vorhang dort gefallen ist, geht er hier wieder auf. Es wäre vergeblich, die Einheit der Handlung in dem Kampf der Republikaner gegen das Königthum suchen zu wollen; denn diese Formel paßte für die Einheit der Handlung in einem Epos, nicht für die in einem Drama. Hätte der Dichter ein dialogisirtes Epos schreiben wollen, so würde ihn diese Formel rechtfertigen können. So aber hat er zwei coordinirte, gleichberechtigte tragische Handlungen — von denen nicht einmal die eine aus der andern hervorgeht, denn das Gericht des Brutus über seine Söhne steht zu dem Selbstmord der Lucretia in keinem andern Zusammenhang als in dem der Zeitfolge — in eine Tragödie gestopft, welche dadurch zwar handlungsreich, aber in ihrer Composition so überkindlich wie die alten Hof- und Staatsactionen geworden ist.

Der Richterspruch der berliner Preiscommission hat nach dieser Seite hin eine revolutionäre Bedeutung. Indem einem Stücke mit zwei Helden und zwei Handlungen der Preis ertheilt wird, muß das Dogma von der „Einheit der dramatischen Handlung", das so lange für unfehlbar galt, fallen; Aristoteles, Lessing, Hegel, alle neuern Aesthetiker werden vom Throne gestoßen: es beginnt eine neue Aera der dramatischen Kunst.

Wir, die wir noch mit dem alten Maßstab messen, müssen freilich die Composition der Tragödie für vollkommen verfehlt

erklären; ja wenn die Poetik der Zukunft ein Muster braucht, um e contrario klar zu machen, was sie nach dem Vorgange aller großen Dramaturgen unter „dramatischer Einheit" versteht, so wird sie einfach auf Lindner's „Brutus und Collatinus" verweisen können.

Selbstverständlich wäre die Ertheilung eines Preises an ein solches unkünstlerisches Drama eine Unmöglichkeit gewesen, wenn das Drama nicht auch große, in die Augen fallende Vorzüge besäße: Vorzüge, welche beweisen, daß das Talent des Verfassers bei größerer Durchbildung vielleicht für unsere Bühne noch Gedeihliches schaffen kann. Wir rechnen hierzu die markige Situations- und Charaktermalerei, welche allerdings oft das Shakspeare'sche Vorbild zu wenig verleugnet, doch aber hin und wieder eine dramatische Energie zeigt, die dem Ausdruck des leidenschaftlichen Affects gewachsen ist.

Was freilich die Situationen betrifft, fallen uns gleich die Plagiate aus Ponsard's „Lucrèce" in mislicher Weise in die Augen. So ist der Schluß des ersten Actes gewiß ein bühnenwirksamer; nur leider ist es ganz derselbe Schluß, der den dritten Act von Ponsard's „Lucrèce" bildet. Hier spielt die ganze Scene zwischen Sextus und der Sibylle, bei Lindner zwischen Tarquinius und der Sibylle. Die Schlußpointe namentlich aber ist ganz dieselbe; es ist eine freie Uebersetzung aus dem Französischen ins Deutsche, aus dem getragenen Pathos Ponsard's in den lakonischen Kraftstil Lindner's. Dort wie hier verweist Tarquinius, resp. Sextus die Sibylle an den Brutus, eine Närrin an einen Narren; dort wie hier begrüßt die Sibylle Brutus als den Begründer der Zukunft und gibt ihm die Rolle. Die Worte sind nicht dieselben; aber die Situation ist es, die dramatische Wendung, auf welcher der Erfolg des Actschlusses beruht. Wir können nicht umhin, diese Scene als ein unerlaubtes Plagiat zu bezeichnen; man urtheile. Bei Ponsard sagt Sextus zu Brutus:

Regarde cette femme, au ténébreux manteau,
Qui semble s'enfumer à tenir un flambeau;
C'est une folle errante: elle parcourt le monde,
Pour rencontrer *sans doute un fou qui lui réponde.*
Vous pouvez faire assaut l'un l'autre et je ne sais
Lequel des deux l'emporte en propos insensés.

Und die Sibylle sagt, als Sextus sich entfernt:

Homme présomptueux! suis ton fatal chemin!
Salut, Brutus, salut, premier consul romain,
Quand tu voudras savoir ce que le ciel ordonne,
(Elle lui tend le livre.)
Interroge ceci, Brutus — je te le donne.

Dieser Actschluß ist in Lindner's „Brutus und Collatinus" folgendermaßen frei übersetzt. Die Sibylle bietet ihre letzte Rolle an:

Tarquin (unsicher).
Um welchen Preis?

Sibylle.
Um tausend Talente!

Tarquin.
Dieser ist der Narr!
Wend' dich an ihn und ich will schlafen gehn.
(Geht ab.)

Sibylle.
Schlaf, König Roms; zu deinem Sturze wird man
Dich allzu zeitig wecken.
(Ihr Auge ruht lange auf Brutus.)
Junius Brutus,
Der Rom zum zweiten male gründen wird:
Nimm hin! Dir schenkt's Apollo.
(Sie gibt ihm die übrige Rolle und geht ab.)

Nicht genug damit! Auch die Scenen am Anfang des zweiten Actes, die in einem Gemach in Collatia spielen ge-

mahnen uns so bekannt. Lucretia in der Mitte ihrer Mägde — damit beginnt ja das Ponsard'sche Stück; Sextus und Collatinus kommen von Ardea; sie haben gewettet, wer die tugendhafteste Römerin sei; sie finden Lucretia am Rocken, ihr gebührt der Preis; sie entflammt das Herz des Sextus. Situationen und Motivirung sind bei beiden Dichtern ganz gleich. Auch die Erzählung des Volesius:

Leih' mir gewilliges Ohr für wenig Worte!
Wir saßen beim Gelag vor Ardea —

ist nur eine kurz zusammenfassende Epitome aus der oft von Brutus unterbrochenen Erzählung des Sextus:

Voici comment nous vint, Lucrèce, cette idée:
Depuis un an, bientôt, nous assiégeons Ardée, etc.

Was die weitere Ausführung der Situation betrifft, so müssen wir Ponsard den Vorzug geben, dessen „Lucrèce" überhaupt in Bezug auf die Composition ein Meisterstück ist gegenüber dem Drama Albert Lindner's. Dieser hat den Bogen zu straff gespannt; seine Helden sind alle solche specifische Römer, daß einem gesunden Gefühl vor diesem wahnwitzigen Patriotismus graut. Da ist der alte Lucretius, Lucretia's Vater; er hat die Scene mit Sextus mit belauscht; er läßt seine Tochter zum Himmel um einen Frevel beten, denn sie bete damit um Roms Befreiung. Wenn der alte Lucretius später sich beklagt, daß dies Gebet an seinem eigenen Hause in Erfüllung gegangen, so ist das höchst auffallend. Wir glauben dem Heuchler nicht; er hatte ja, als er Lucretia beten ließ, diesen bestimmten Frevel im Auge. Er ist ein echter Sohn der Wölfin und freut sich im stillen, daß er begnadigt worden ist, durch das Opfer seiner Tochter Roms Freiheit zu erobern. Es lebt etwas in ihm vom Naturell des Brutus, der seine Söhne zum Tode verurtheilt. Das sind keine Menschen, für

die wir uns erwärmen können, das sind Menschen mit fixen Ideen; sie leiden an der Staatsmonomanie.

Doch damit den Rabenvätern nicht als Pendant die Rabenmutter fehle, führt uns Lindner auch die Mutter des Sextus, Tullia, vor, nur daß er jene im Lichte des reinsten Patriotismus strahlen läßt, während er diese dem Abscheu seines Publikums preisgibt. Wie niedrig ist es von dieser Dame, daß sie ihren Sohn selbst zu der Schandthat aufreizt, aus Eifersucht auf Lucretia's Ruhm:

Ist dies der Eh'herrn Haß, der Väter Jammer,
Der wie ein Hund hier winselt durch die Nacht?
Ich helfen dir, der an sich selbst verzweifelt?
Der Mann geh' an die Spindel, der sich nicht
Zutraut zu siegen, wo er liebt. Denn immer
Bleibt noch ein letztes Mittel für den Willen,
Wovor der Schwächling sich entsetzt, weil es
Zu nah mag streifen an das Recht der Götter.
Sperrt Zaun und Riegel dir den Weg zum Haus,
Wohin du mußt — wirf Feuer in die Sparren!
Das Haus in Schutt: das wird den Weg dir bahnen!

Die Motive dieser weiblichen Furie sind verabscheuenswerth, aber verständlicher als die Motive jenes gleich unnatürlichen, aber bengalisch beleuchteten Heroismus. Sextus geht ab mit folgenden Worten, denen man dichterische Energie nicht absprechen kann:

Gewalt?! So sei's. Die That auf deine Seele!
Um Rom zu retten, that mein Ahn den Raub
Sabin'scher Frau'n. Der Enkel dieser That
Bin ich —

(Donner.)

O brüll' die Erde taub und hülle
Sie fest in deine Schrecken, wilde Nacht!
Denn ein Tarquinier thut seinen Gang,
Und alle Götter sind gewohnt, ihr Aug'

Und Ohr zu schließen, wo Tarquinier schreiten!
(Donner und Blitz.)
Venus Lucretia!

Zwischen den zweiten und dritten Act fällt die That; als der Vorhang des dritten Actes aufgeht, sehen wir Lucretia bereits mit aufgelösten Haaren in einen Sessel hingesunken. Die jetzt folgenden Scenen gehören zu den besten des Stücks, in denen das Talent des Dichters sich ganz entschieden ausprägt. Es ist dramatische Kraft in ihnen und zwar jene gehaltene dramatische Kraft, welche sich erst sammelt, erst der Mimik und Pantomimik des Darstellers den Ausdruck der stummen, kaum durch einige Interjectionen angedeuteten Leidenschaft überläßt, ehe sie in feurigen Ergüssen ausströmt. Collatin namentlich ist hier durchaus dramatisch gehalten. Auf das Bekenntniß der Lucretia ruft er aus: „Nur noch ein Laut! Den letzten Athem! Wer?“ Und als diese den Tarquinius nennt, schlägt er die Hände vors Gesicht und fällt auf die Schulter des Valerius mit dem Worte: „Sextus!“

Valerius.

Sprich, rege deine Zunge! Dich erwürgt
Dies leichenfarbene Schweigen, Gott des Himmels

Collatin.

Haha, Geduld! Mir träumte toll!
(Sein Auge fällt auf Lucretia, die Erstarrung weicht.)
Lucretia!

Volesius.

Dank, Jupiter, er hat die Thräne wieder!

Valerius.

Und Thränen, wie sie dieser weint — ha, Sextus,
Besser, geschmiedet an Ixion's Rad,
Als Thränen kosten einem Mann!

Dann erst bricht der Schmerz Collatin's in bewegten Worten aus.

Hier ist die dramatische Bewegung und der dramatische Ausdruck tadellos, mit Ausnahme vielleicht der Schlußworte der Lucretia, die zu schulmeisterlich selbstbewußt, zu pädagogisch absichtsvoll klingen. Gewiß erscheint Lucretia als echte Römerin; aber ihr Heroismus ist so selbstverständlich, er wird ihr so leicht; sie scheidet, ohne Abschied vom Gatten, vom Leben zu nehmen. Das mag römisch sein, aber menschlich ist es nicht. Der Stoff kehrt hier wieder seine Achillesferse hervor. Die Treue des geschichtlichen Colorits gefährdet unsere Sympathie. Unsere Frauen empfinden anders als diese Römerin. Die Wahrheit der oben angeführten Schiller'schen Bemerkungen bewährt sich von neuem, selbst hier auf der Höhe der Situation, in der sonst gelungensten Scene des Stücks.

Mit dieser Scene in der ersten Hälfte des dritten Actes ist nun die erste Tragödie: Lucretia, zu Ende; es beginnt die zweite: Brutus und seine Söhne. Diese Tragödie bedarf einer neuen Exposition; wir erhalten sie in der zweiten Verwandlung des dritten Actes, der deshalb matt und nichtssagend ausklingt. Hier, wo in einem kunstgerechten Trauerspiel der Höhepunkt der Krisis liegen sollte, beginnt der Dichter neue Fäden zu knüpfen, den Conflict zwischen Brutus und seinen Söhnen vorzubereiten. Wo bleibt da die dramatische Oekonomie, die dramatische Steigerung? Allen Grundregeln dramatischer Architektonik ist ins Gesicht geschlagen. Und nicht genug, es tritt noch ein neuer Conflict zwischen Brutus und Collatinus hinzu, indem der erstere den letztern als einen Tarquinier aus Rom verbannt. Den Schluß des vierten Actes bildet das Gericht des Brutus über seine Söhne. In diesen Scenen weicht die Sprache der Leidenschaft einer oft weitschweifigen, lehrhaft nüchternen römischen Rhetorik. Im fünften Act wird Brutus seinen Söhnen noch einmal gegenübergestellt; er bewahrt den Bitten derselben wie denen des ganzen Volks gegenüber seine

Strenge. Diese Scenen heben den Helden auf das Piedestal echter Römergröße, tragen indeß gerade dazu bei, die Entfremdung derselben gegen menschliches Empfinden in einer Weise darzustellen, die sie uns fast hassenswerth erscheinen läßt. Natürlich kann ein Dramatiker keine Sünde wider die Grundgesetze des Dramas begehen, ohne daß sich dieselbe in den Wirkungen des Stücks zeigt und bestraft. Wer die Bühne in einen Guckkasten verwandelt, wer keine andere Regel der Composition kennt als die Dramaturgie des Jahrmarkts: „Rrr, ein anderes Bild!" — der darf sich nicht wundern, wenn man sich ermüdet von dem zweiten Bild abwendet, sobald es minder wirksam und fesselnd ist als das erste.

Wir wiederholen, die Composition des Dramas ist schwach und verfehlt.

Was die Charakteristik betrifft, so ist sie rühmenswerther als die Composition. Freilich bringt es der römische Stoff mit sich, daß die Charaktere mehr typisch gehalten sind, daß ihnen der Reichthum an innerer Bewegung, an Nuancirungen und Schattirungen fehlt, jene Fülle individuellen Lebens, wie sie eben nur aus dem Reichthum der modernen Culturbedingungen und ihrer Spiegelung in dem Menschengeist hervorgeht. Lucretia z. B. ist doch kaum mehr als ein Musterbild weiblicher Tugend, eine etwas doctrinäre Tugendheldin. Ebenso ist Brutus, dessen Rolle allerdings anfangs durch den simulirten Wahnsinn eine pikante, für den Darsteller anziehende und wirksame Färbung erhält, ganz der abstracte Held. Der innere Kampf, den der Dichter den Brutus oft zu lakonisch durch „das Arbeiten seiner Gesichtsmuskeln" auskämpfen läßt, versöhnt uns nicht mit dieser kindesmörderischen Größe. Dagegen ist Collatinus lebendiger, vielseitiger, tritt uns menschlich näher, namentlich im vierten Act, wo er den römischen Republikanern im höchsten Zorn die Wahrheit sagt. Und sie verdienen's; denn ihr Freiheitscultus, den Hohepriester Brutus obenan, verwandelt sich in einen leeren Buchstabendienst, indem

sie den Mann seines Namens wegen verbannen, der ihnen vor allem die Freiheit erkämpfen half. Das ist republikanischer Wahnsinn, aber keine republikanische Größe mehr; das ist ein Ostracismus, der an den gereizten Stier und seine Scheu vor dem rothen Tuche erinnert. Darum sympathisiren wir in diesen Scenen mit Collatinus, und nicht mit Brutus. Tullia ist bald Lady Macbeth, bald Königin Elisabeth; der alte Lucretius in seiner Art ein gelungenes Charakterbild. Auch den andern Charakteren ist hier und dort ein glückliches Licht aufgesetzt, ohne daß sie sich über das typische Gepräge einer Römertragödie zu individueller Bedeutung erhöben.

Wenden wir uns nun zur dramatischen Diction, so ist der Autor eines ebenso markigen wie schwunghaften Ausdrucks fähig, welcher der Größe der Leidenschaft und der Höhe des Affects gerecht zu werden weiß. In diesen getragenen Situationen gewinnt die Darstellung ein Gepräge von künstlerischem Adel und wird durch eine Inspiration beseelt, welche eben das sicherste Zeugniß des Talents ist. Daß dies Talent indeß nicht entfernt als ein durchgebildetes betrachtet werden kann, das beweist wieder die Ungleichheit des Ausdrucks, der Mangel an harmonischem Gleichmaß; denn oft fällt die Diction ins forcirt Schwülstige, in gesuchte Nachahmungen jenes Stils, mit welchem König Lear seine Monologe im Gewittersturm auf der öden Heide beginnt; an andern Stellen geräth sie ins Triviale, ins ungehörig Lakonische, gesucht Kraftstrotzende. Den Constructionen fehlt oft die Klarheit; sie sind bisweilen in einer Weise verwickelt, welche für die poetische Syntax unzulässig ist, und auch der metaphorische Ausdruck, so energisch zusammengerafft er in einzelnen Wendungen erscheint, läßt wieder in andern den guten Geschmack und die Klarheit des tertium comparationis vermissen.

Daß die Jamben in ihrer großen Mehrheit hart und ungelenk sind, haben wir schon erwähnt. Als Curiosum führen wir noch an, daß im ersten Act einige Scenen und Stellen in

Prosa geschrieben sind, daß wir uns aber vergebens in allen spätern Acten nach einem Dialog in Prosa umsehen. Der Dichter hatte gewiß die Absicht, das Stück nach Shakspeare'schem Muster in Prosa und in Versen zu schreiben, er scheint später aber wieder darauf verzichtet zu haben. So sind die Prosastellen stehen geblieben, nicht ohne auf das ganze Opus den Schein zu werfen, daß man es mit einer schlotterigen und unkünstlerischen Arbeit zu thun habe.

Wenn Lindner am Schluß seiner Vorrede sagt: „Das Trauerspiel «Brutus und Collatinus» verdient das Leben nicht, wenn es den Namen «akademische Poesie» verdienen müßte", so hat er insofern recht, als sein Stück von den Vorzügen der akademischen Poesie, nämlich einer gefeilten und vollendeten künstlerischen Form, weit entfernt ist.

Man könnte es eine talentvolle, aber in jeder Hinsicht unfertige dramatische Studie nennen. Eine solche verdient indeß nicht den Schillerpreis, der ausdrücklich nur Werken „von dauerndem Werth" zugesprochen werden soll. Von der „Eigenthümlichkeit der Erfindung", die ebenfalls in der Stiftungsurkunde betont wird, kann bei einem allen Gymnasiasten bekannten Römerstoffe ohnehin nicht die Rede sein, man müßte diese Eigenthümlichkeit denn in der Zusammenkleisterung zweier tragischen Stoffe suchen, die wie siamesische Zwillinge mit den Seiten aneinandergewachsen sind. Verfehlt in der Composition, in der Form oft ungelenk, ohne bisherige nennenswerthe Bühnenerfolge erfüllt das Stück kaum eine der Bedingungen, welche man nach den Intentionen, mit denen der Schillerpreis gestiftet wurde, an ein solches Preisstück knüpfen muß. Dem Dichter die 1000 Thaler als Ermuthigung für sein Streben und sein Talent zuzuwenden — dafür ließ die Stiftungsurkunde des Preises noch eine andere Form frei, ohne die directe Prämiirung. Wir müssen daher die Wahl der Schillercommission oder ihrer Majorität für einen Misgriff erklären, der um so schroffer hervortritt, je weniger dieselbe

ihre Entscheidungen zu motiviren, je weniger sie durch solche Motivirung, durch Hervorheben der Vorzüge des erkorenen Preisstückes vor andern minder berechtigten Dramen und durch Festsetzung bestimmter ästhetischer Principien einen förderlichen Einfluß auf die Entwickelung unserer dramatischen Literatur auszuüben sucht. In einer Zeit, in welcher selbst die Minister der Oeffentlichkeit Rede stehen und ihre Decrete motiviren müssen, muß es auch eine Preiscommission. Das vornehme Schweigen, in das sie sich hüllt, verleiht ihr weder Unfehlbarkeit noch Unantastbarkeit; sie bleibt verantwortlich der Kritik, den dramatischen Dichtern, dem Publikum. Eine höhere Revisions- und Cassationsinstanz über ihr bildet das Urtheil der Nation.

Dieser Misgriff der Preiscommission hat von neuem die Aufmerksamkeit auf den Schillerpreis selbst gelenkt. Von neuem drängt sich die Frage auf, ob durch derartige Prämiirungen in der That die Poesie gefördert werde, oder ob der Einfluß derselben nicht in vieler Hinsicht als ein nachtheiliger betrachtet werden könne.

In Frankreich gehören die Preisaustheilungen an Schriftsteller zu den regelmäßig wiederkehrenden Aufgaben des Instituts. Es sind meistens Stiftungen und Legate von Privatmännern, welche die Vertheilung derartiger Preise an die Entscheidungen der höchsten wissenschaftlichen Autorität des Landes knüpften. Doch befinden sich unter den jährlich ausgetheilten Preisen keine von ästhetischer Bedeutung; der Preis des Barons Gobert z. B. gilt dem beredtesten Werk über die Geschichte Frankreichs, der eine Preis des Herrn von Monthyon dem der öffentlichen Sittlichkeit zuträglichsten Werk. Ein Geschenk von 1500 Frs., ein Legat des Grafen Millé-Latour-Landoy, wird ein Jahr um das andere an einen armen Schriftsteller ausgetheilt, der ein hervorragendes Talent an den Tag gelegt hat und weitere Unterstützung zu verdienen scheint. Das ästhetische Urtheil der Akademie hat sich nirgends zu einer ent-

scheidenden Spitze zusammenzufassen, es gewinnt bei diesen Prämiirungen keine maßgebende und regulative Bedeutung. Im übrigen sind Preisaustheilungen in Frankreich sehr beliebt, finden namentlich in dem Conservatorium regelmäßig statt und geben z. B. denjenigen Schülern derselben, die sich der Bühne zuwenden, von Haus aus eine bevorzugte Stellung.

In der Geschichte unserer deutschen Literatur sind uns aus dem vorigen Jahrhundert mehrere Preisausschreibungen bekannt, die in jener Zeit, wo keines Mediceers Güte der deutschen Kunst lächelte, von Privatpersonen ausgingen. So setzten die Herausgeber der „Bibliothek der schönen Wissenschaften" in der vorläufigen Nachricht an der Spitze des ersten Theils auf das Jahr 1756 50 Thaler zum Preise für das beste Trauerspiel „über eine beliebige Geschichte" aus, ein Preis, der auch von Nicolai pünktlich ausgezahlt wurde. Diese Preisausschreibung hat sich mindestens anregend erwiesen; nicht nur dichtete Chr. Fr. Weiße infolge derselben seinen „Eduard III."; auch Lessing ließ sich zu einem neuen Versuch in der bürgerlichen Tragödie bestimmen, der zwar vorläufig nicht über den Entwurf hinauskam und erst in spätern Jahren vollendet wurde. Den 50 Thalern des Herrn Nicolai verdankt Deutschland die „Emilia Galotti". Nicolai war so gewissenhaft, seinem Recept gleichsam die Gebrauchsanweisung hinzuzufügen, indem er in einer längern Abhandlung über das Trauerspiel die Meinungen des Preisstellers von dem vornehmsten Endzwecke des Trauerspiels und die Art, wonach die eingesandten Stücke beurtheilt werden sollten, bekannt machte und zugleich die deutschen Trauerspieldichter auf mehrere bisher nicht genugsam beobachtete Regeln der Tragödie hinwies. Auch diese Abhandlung bewährte sich als anregend. Lessing und Mendelssohn begannen infolge derselben einen Briefwechsel mit Nicolai, der zu neuen und keineswegs unwichtigen Begriffsbestimmungen für die Tragödie und zu andern Resultaten auf

ästhetischem Gebiet führte. So hatte der vielangegriffene Vorkämpfer der Aufklärung bereits den richtigen Instinct, nicht durch die nackte Thatsache des ertheilten Preises wirken zu wollen, sondern dieselbe für die Poesie fruchtbar zu machen durch ästhetische Erörterungen, auch den Dichtern gegenüber von Haus aus den kritischen Standpunkt festzustellen, damit sie wußten, woran sie sich zu halten hätten.

Von einer andern Preisaussetzung des vorigen Jahrhunderts wissen wir minder Günstiges zu berichten. Im Februar 1775 schrieb der hamburger Theaterdirector Schröder Preise für eingelieferte gute Originalstücke oder Uebersetzungen aus. Den ersten Preis erhielt Maximilian Klinger für sein Trauerspiel „Die Zwillinge“. Daß dies Stück dem „Julius von Tarent“ von Leisewitz vorgezogen worden war, erregte schon damals Verwunderung; Bürger z. B. fand das Klinger'sche Trauerspiel trotz einzelner schöner Stellen abscheulich. Schlimmer aber war es, daß Leisewitz aus Misstimmung über die Bevorzugung seines glücklichern Rivalen sich ganz von der dramatischen Production abwandte und sein schönes Talent seitdem schlummern ließ. Lessing hielt den „Julius von Tarent“ anfangs für ein Stück von Goethe, für das Werk eines dichterischen Genius; wie sehr ist daher der durch die hamburger Preisrichter verübte Talentmord zu beklagen! „Gianetta Montalda“ von Friedrich Schink trug im Jahre 1777 zu Hamburg den Preis davon. Ueber alle diese Preisstücke lagert sich seit langer Zeit eine nur durch literarhistorische Notizen gelichtete Vergessenheit. In neuerer Zeit sind ebenfalls mehrfach Preise für Dramen ausgeschrieben worden.

Von allen diesen Prämienconcurrenzen unterscheidet sich der berliner Schillerpreis dadurch, daß er als eine, von den wetteifernden Bemühungen der Dichter gänzlich unabhängige Staatsprämie betrachtet werden kann. Hier hat das Preiscomité, da ihm keine Dramen eingesandt werden, die schwierige Aufgabe, das gesammte dramatische Material der letzten drei Jahre zu

beherrschen und eine bei weitem schwerer wiegende Verantwortung, indem von diesem Urtheil auch diejenigen mitgetroffen werden, welche eine derartige Entscheidung in keiner Weise herausgefordert, ja gegen dieselbe Protest eingelegt haben.

Dieses Preisausschreiben wurde von mehrern Seiten mit Freuden begrüßt, weil man ein thatsächlich dargelegtes Interesse des Staats an der Kunst nicht glaubte unterschätzen zu dürfen. Von anderer Seite fand es lebhaften Widerspruch, namentlich von Karl Gutzkow, der in den „Unterhaltungen am häuslichen Herd" sich in mehrern, heftig polemischen Artikeln gegen dasselbe erklärte. Wir wollen die Gründe dieses geistreichen Autors hier wiederholen, weil sie gegenüber der jüngsten Preisvertheilung ein erneutes Interesse gewonnen haben. Gutzkow meint, eine solche aufgezwungene Concurrenz passe mehr für erst sich bildende Literaturen, etwa die russische. „Das Ausschreiben von Preisen", fährt er fort, „hat man zuweilen periodisch als ein Hülfsmittel ergriffen, um den Schauspielern neuen Darstellungsstoff, dem Publikum Unterhaltung zu verschaffen. Aber einer solchen Preisausschreibung konnte sich doch jeder Dramatiker entziehen. Jetzt ist dies unmöglich geworden. Jetzt muß man concurriren, muß in die Arena! Ein Uhland kommt noch einmal auf den Gedanken, ein Schauspiel aus der vaterländischen Geschichte zu schreiben. Er geht in Begeisterung für die Sache an sein Werk, macht nicht den mindesten Anspruch auf ein bestes Stück, will nur sich und seinem Gegenstande genügen. Plötzlich sieht er ein Damoklesschwert über seinem Haupte, sieht sich nach — Rußland versetzt. «Neun Notabilitäten» sitzen in Berlin zu Gericht und werden höchst wahrscheinlich, da Uhland's Werk leicht nur einen succès d'estime erreicht, mit dem Preise den jungen Dichter Alfred Timpe krönen. Alfred Timpe existirt zwar noch nicht, er kann aber kommen, er kann «der Messias der deutschen Bühne» sein, wie wir deren seit Schiller bereits ein Dutzend hatten."

Was Gutzkow so scharf angreift, ist die aufgezwungene Concurrenz, die nach seiner Ansicht kein Dichtergemüth anstrebt, die er für eine bedenkliche Gefahr erklärt, durch welche die Talente auf eine andere dichterische Thätigkeit mit Gewalt zurückgedrängt werden. Man möge nachfragen, aus welchen Stimmungen Grillparzer, Uhland, Rückert, Immermann aufhörten, für die Bühne zu schreiben. „Sie hörten auf, weil gerade diese Form der Production die ein höchst lästiges Erreichenmüssen äußerer Erfolge durch sich selbst bedingende, zugleich eine die unmittelbare Herausstellung seiner ganzen Persönlichkeit fordernde ist und zuletzt Erfolg und Nichterfolg, Rückschläge auf das Gemüth ausüben, die so in keiner andern Dichtgattung wiederkehren. Wer die Thätigkeit des Dichters von Beruf und edlem Ehrgeiz für die Bühne anspornen will, muß jenes Uebermaß der Schaustellung und der Prüfung durch den Erfolg, ob vor dem Parterre oder vor der Kritik, mildern, nicht schärfen.“

Wir glauben, daß Gutzkow hierin zu schwarz sah. Wol mag es für einen Dichter von anerkannter Begabung und bewährten Leistungen empfindlich sein, wenn ein jüngeres Talent ihm vorgezogen wird, dessen Werk er selbst vielleicht nach seiner Kunstanschauung als fehlerhaft bezeichnen muß, das vielleicht geringere Bühnenerfolge aufzuweisen hat als das seinige; doch er wird deshalb gewiß nicht die Büchse ins Korn werfen. Hat irgendeiner der namhaften Dramatiker aufgehört zu produciren, weil Hebbel für seine „Nibelungen“ im Jahre 1863 den Schillerpreis erhielt? Wird irgendeiner dieser Dichter jetzt zu dichten aufhören, weil ihn ein bisher unbekannter Poet, ein Alfred Timpe, der den Namen Albert Lindner führt, erhalten hat? Gewiß nicht! Eine Concurrenz, die er nicht herausgefordert hat, an der er sich nicht betheiligte, existirt für ihn nicht; er erkennt dies Tribunal nicht an; er tröstet sich mit dem Erfolg der Stücke auf der Bühne und bei der nichtofficiellen Kritik. Und selbst eine momentane Verstimmung wird

einen Dichter nicht so weit beherrschen, daß er seiner Poesie Valet sagt und seine Leier zerbricht. Wenn er aber überhaupt in der Institution als solcher etwas Ersprießliches erblickt, so wird er sein einzelnes Interesse dem allgemeinen unterordnen und aus einer persönlichen Kränkung keine Cabinetsfrage machen, bei der seine Musen den Abschied nehmen müssen. Wenn man bei einer bestimmt ausgeschriebenen Concurrenz den Betheiligten, die sich um den Preis bewerben, zurufen kann: „Volenti non fit injuria“, so ist es bei einer solchen über den Köpfen der Dichter vor sich gehenden Prämienvertheilung, um die sie sich weiter nicht zu kümmern brauchen, gewiß erlaubt, jenen Spruch auf den Kopf zu stellen: „Nolenti non fit injuria.“

Wichtiger ist ein zweites Bedenken Gutzkow's. „So traurig“, ruft er aus, „sollt' es mit der deutschen Bühne aussehen, daß alle «drei» Jahre nur Ein anerkennenswerthes bestes Werk zu krönen wäre? Man kann wol die beste Lösung einer gestellten Frage krönen, aber nicht in der freien, vom eigenen Genius eingegebenen Production herumsuchen und sein gelehrtes Müthchen kühlen, eins davon durchaus für das vorzüglichste erklären zu wollen. Das eine Werk zeichnet sich durch diesen Reiz, ein anderes durch jenen aus; hier fesselt die Sprache, dort der Stoff; hier fesseln die Charaktere, dort die Situationen. Beide Schöpfungen und in drei Jahren oft, den Musen sei Dank, drei und vier und fünf verdienen die Achtung des Publikums, verdienen den Dank der Schauspieler, den Dank der Intendanten. Wer wollte so vermessen sein und nach rein ästhetischen Kritiken sagen: «Egmont» ist der berliner Medaille würdiger als «Wilhelm Tell»?“

In der That ist bei mehrern guten Dramen von Werth die Wahl schwer; man weiß ja, wie, ganz abgesehen von den allgemeinen ästhetischen Maßstäben, Sympathie und Antipathie, die Abneigung und Zuneigung für bestimmte Dichter, für bestimmte Richtungen eine große Rolle spielt. Der eine ist für

Shakspeare, der andere für Schiller, der dritte für Goethe. In der Regel ist sogar diese geistige Verwandtschaft des individuellen Wesens das Feste, das Ursprüngliche, nach welchem oft die ästhetische Theorie erst gemodelt wird. Deshalb hat eine solche Preisvertheilung nur einen relativen Werth, keinen absoluten; die ganze Nation hat ja auch das Bewußtsein, es wird ein gutes Stück gekrönt, welches diesen Preisrichtern als das beste erscheint! Daß aber gerade deshalb dem Urtheil des Preisgerichts jene vornehme Absolutheit, jene olympische Majestät und Ausschließlichkeit durch eine eingehende Motivirung genommen werden muß, darauf werden wir später zurückkommen. So viel Treffendes die Gutzkow'sche Auseinandersetzung enthält und so sehr ihr im einzelnen durch die letzte Preisvertheilung recht gegeben ist, so können wir doch mit den Principien dieses Autors nicht übereinstimmen. Wir halten die Bedeutung eines durch die That bewiesenen Interesses des Staats für Kunst und Literatur viel zu hoch, um darüber nicht die Misstände zu übersehen, welche mit derartigen Institutionen entweder von Haus aus verknüpft sind, oder sich allzu leicht aus denselben entwickeln. Wir befinden uns freilich nicht mehr in der Zeit der Panathenäen; der hellenische Cultus der Schönheit liegt weit hinter uns, und es ist wenig Aussicht vorhanden, daß der moderne Staat sich nach griechischem Ideal zu einem harmonischen Kunstwerk gestalte. Wenn wir gleichwol die jetzige Epoche mit der Epoche unserer Classiker vergleichen, so können wir nicht ableugnen, daß das Staatsleben in Deutschland eine Energie gewonnen hat, welche den damaligen zersplitterten Zuständen der Reichsmonarchie gänzlich fremd war. Die Dichter, die sich jetzt gänzlich aus den politischen Interessen der Zeit herausflüchten wollten, würden in einem Utopien landen oder vielmehr Schiffbruch erleiden. Man mag die Systeme der Bedürfnisse in unserer Cultur noch so scharf sondern, man mag der Production, dem Handel und ebenso den freien Künsten und der Literatur eine

selbstschöpferische Thätigkeit zuschreiben, welche mit den Bedingungen des eigentlichen Staatslebens nichts gemein hat; man wird auch in diesen Kreisen den regelnden, ja oft maßgebenden Einfluß des Staats nicht unterschätzen dürfen. Seine Gesetze können lähmen und aufrichten, hemmen und fördern; er kann erwecken, was er nicht schaffen kann. Er verlangt jetzt von jedem einzelnen mit einer früher unbekannten Entschiedenheit Gut und Blut, den Einsatz seines Lebens, wie er wiederum jedem einzelnen Erziehung und Bildung schenkt. Er belohnt durch eine Anerkennung von allgemeiner Gültigkeit die hervorragenden Thaten und Leistungen seiner Krieger, seiner Beamten und Bürger; sollten allein die Künstler sich gegen eine derartige Anerkennung verschließen oder in ihr ein Hemmniß ihres Strebens finden? Wir verlangen von den Dichtern, daß sie sich durch den Staat begeistern lassen, und wollen nicht, daß er sie auszeichnet und belohnt? Die Zeit, wo die Poeten im Himmel des Zeus wohnten, ist ein für allemal vorüber; wo sie aber sich auf der Erde bewegen, da stoßen sie heutigentags auf einen hundertarmigen Briareus, den Staat, dem sie nicht entgehen können, der als das Fatum der modernen Welt ihnen überall in den Weg tritt. Allerdings kann der Staat keine Talente schaffen; auch die Anerkennung durch die öffentliche Meinung, der literarische Einfluß läßt sich weder decretiren noch fortdecretiren; doch nicht nur kann der Staat den Talenten die Wege ebnen durch die organisatorische Kraft, die ihm innewohnt, ihnen neue Wettbahnen zu ihrer Bemühung eröffnen und ein harmonisches Zusammenwirken ermöglichen; eine Auszeichnung durch den Staat muß auch für jeden, der sich als Bürger desselben fühlt, eine höhere Bedeutung haben. Auf der andern Seite wird der Staat, je mehr er die Kunst unter die Elemente aufnimmt, die sein eigentliches Wesen gestalten, um so mehr der Gefahr enthoben werden, sich in eine bloße Rechtsmaschinerie zu verwandeln, um so mehr die Verwirklichung höherer Culturzwecke anstreben und in seinem

Organismus als eine Art von Makrokosmos alle berechtigten Seiten des Menschengeistes ausprägen. Der Staat fördert die Kunst, die Kunst adelt den Staat.

Wenn wir diese principielle Wahrheit nicht preisgeben wollen, so können wir doch nicht umhin, alles, was bisher in Deutschland für die Annäherung von Staat und Kunst geschehen, noch als ungenügend, als ein unsicheres Tappen zu bezeichnen, dem wol der rechte Zweck, aber nicht der rechte Weg klar ist. Wo aber etwas in vieler Hinsicht Berechtigtes und Rühmenswerthes geschieht, wie wir es nun einmal in der berliner Preisausschreibung finden, da zeigt sich alsbald, daß wegen früherer Versäumnisse die sichern Grundlagen fehlen, welche der neuen Institution eine zweckentsprechende Ausführung verbürgen.

So soll die Commission nach dem ersten Paragraphen der Stiftungsurkunde zum Theil aus ordentlichen Mitgliedern der Königlichen Akademie der Wissenschaften bestehen. Nun fehlt aber dieser Akademie gerade diejenige Klasse, die zu einer dramaturgischen Prüfung berechtigt wäre, die literarisch-poetische, jene Académie française, auf welcher vorzugsweise die Bedeutung des pariser Instituts beruht. Als die berliner Akademie gestiftet wurde, war die deutsche Nationalliteratur noch keine beachtenswerthe Macht; sie ist es seitdem geworden, ohne daß die Akademie darauf Rücksicht genommen hätte. Die Vornehmheit, mit der sich in Deutschland die literarischen „Kärrner" über die producirenden „Könige" stellen, die Gleichgültigkeit der deutschen Regierungen gegen die dichterische Production hat dazu beigetragen, daß jene anfängliche Versäumniß im Laufe der Zeit nicht nachgeholt worden ist. Während die Académie française aus den gefeiertsten Schriftstellern und Journalisten des heutigen Frankreichs besteht, hat die Königliche Akademie der Wissenschaften gar keine der Literatur gewidmete Klasse. Jene akademischen Preisrichter werden daher nothwendig aus andern Klassen, aus den philosophischen und historisch-philologischen

gewählt. Ueber ein Werk der Literatur der Gegenwart kann aber nur urtheilen, wer die Literatur der Gegenwart kennt. Und dies kann man auch von den ausgezeichnetsten Männern nicht verlangen, die zeitlebens sich mit fern liegenden Studien beschäftigt haben, ja bei denen man nach zahlreichen Erfahrungen eine Geringschätzung dieser Literatur annehmen muß. Sie können an das einzelne Werk einen ästhetisch gültigen Maßstab anlegen, aber nicht über das Verhältniß desselben zur ganzen zeitgenössischen Literatur urtheilen; sie können von Schönheiten, die sie nicht erwartet haben, um so mehr überrascht werden, je weniger sie wissen, daß in andern ihnen nicht gerade vorliegenden Schriften diese Schönheiten in höherm Maße vorhanden sind; sie wissen nichts von dem Kampfe der streitenden Richtungen, nichts von dem, was unserer Literatur noththut, woraus diejenigen, die sich derselben mit unbedingter Hingabe widmen, ein lebenslängliches Studium gemacht haben. Kurz, selbst angenommen, daß ihr ästhetischer Maßstab ein richtiger wäre, fehlt ihnen doch das Augenmaß für eine vergleichende Schätzung; und leicht kann warme einseitige Empfehlung für ein Werk gewinnen, das nach ihrer Ansicht hoch über dem Niveau der zeitgenössischen Poesie liegt, während es in Wahrheit unter demselben steht. Es ist im Interesse der Literatur dringend zu wünschen, daß die berliner Akademie eine literarisch-poetische Klasse erhalte. Mindestens werden erst dann die Akademiker sich zu Preisrichtern in Betreff neuer poetischer und dramatischer Werke eignen.

Die Bedenken, welche die Zusammensetzung der Preiscommission erregt, steigern sich, wenn man die Schwierigkeit der ihr gestellten Aufgabe erwägt. Die Auswahl der zur Preisbewerbung geeigneten Werke kann nicht getroffen werden ohne die genaueste Kenntniß der dramatischen Literatur der Gegenwart. Jedes in den letzten drei Jahren gedruckte oder aufgeführte Werk hat die formelle Berechtigung, von der Commission geprüft zu werden.

So sehr wir indeß die formelle Vollständigkeit für die anfängliche Auswahl verlangen, so glauben wir doch, daß der Geist des ganzen Erlasses für die schließliche Entscheidung in freierer Weise interpretirt werden muß. Der Unterschied zwischen einer Preiscommission wie die berliner, und zwischen jeder andern, die über eine bestimmte Concurrenz zu entscheiden hat, wird am besten ins Licht setzen, was wir mit dieser freiern Interpretation meinen.

Wo ein bestimmter Preis ausgeschrieben wird, da handelt es sich um ein „Drama der Zukunft". Ganz neue, bisher unbekannte Stücke, entweder für diesen Zweck verfaßt oder aus den Pulten, wo sie die neunjährige Galgenfrist des Horaz abwarteten, hervorgeholt, werden der Commission zugesendet, nur mit einem kennzeichnenden Motto versehen, ohne die Namen der Verfasser. Hier ist es selbstverständlich, daß die Commission keinen andern Maßstab anlegen kann als den ihrer eigenen ästhetischen Einsicht. Das anonyme dramatische Werk, das sich zu dieser Ausschreibung stellt, liegt vor ihr ohne alle Empfehlungen und Antecedentien, wie sie im Erfolg der Aufführungen, im Namen der Verfasser u. s. f. liegen; es handelt sich um eine auf die Censurnummer harrende Arbeit, die sich freiwillig der kunstrichterlichen Entscheidung unterordnet. Diese Dramen besitzen gleichsam noch ihre volle Jungfräulichkeit. Es ist möglich, daß spätere Erfolge dem Urtheil der Kritiker recht oder unrecht geben; jedenfalls liegt es in der Tendenz solcher Preisausschreibungen, unmittelbar befruchtend auf die dramatische Production zu wirken sowie in dem preisgekrönten Stück der Bühne der Gegenwart ein zukunftvolles Repertoirestück zu erobern.

Es hieße die Naivetät allzu weit treiben, wenn man bei der berliner Preiscommission, für welche gerade die entgegengesetzten Gesichtspunkte maßgebend sind, ein ganz analoges Verfahren annehmen wollte; diese hat es nicht mit dem bisher unbekannten Drama der Zukunft, sondern mit dem Drama

der Vergangenheit zu thun. Die hieraus erwachsenden Unterschiede ergeben sich von selbst. Für die Kritik eines veröffentlichten und mehr oder weniger bekannten Dramas gibt es vor allem andere Anhaltspunkte, als die in der subjectiven Anschauung des einzelnen Kritikers liegen. Wenn die Preisrichter der ausgeschriebenen Concurrenzen etwaige Einseitigkeiten ihrer Richtung, die nach der Nachtlampe und der Studirstube schmecken, sowie einen Misgriff in der Preisertheilung damit entschuldigen können, daß sie durchaus keinen andern Leitfaden haben als ihr eigenes ästhetisches Gewissen, so fällt diese Entschuldigung bei der berliner Preiscommission weg, welche über das beste Drama der letzten drei Jahre zu entscheiden hat, das, nach dem alten Grundsatz: Habent sua fata libelli, durch seine Erlebnisse oder durch die Kritik bereits in irgendeiner Weise gekennzeichnet ist.

Zunächst fällt hier der Name der Verfasser ins Gewicht, der bei den anonymen Zusendungen der Preisausschreibungen absichtlich ausgeschlossen ist. Daß die Stücke namhafter Autoren, die sich bereits um die Bühne verdient gemacht oder Ruf erworben haben, in erster Linie Berücksichtigung verdienen, ist selbstverständlich. Die Preiscommission weiß, was sie von den anerkannten Talenten zu erwarten hat, wenn sie nämlich etwas von ihnen weiß, was bei den berliner Akademikern fraglich erscheinen muß. Es wird ihre Hauptaufgabe sein, auch in dem einzelnen Stück ein langjähriges und erfolgreiches Streben zu krönen, und wenn sie diese Gelegenheit mit besonderm Eifer ergreift, so wird ihr niemand deshalb einen Vorwurf machen. Die „Förderung des geistigen Lebens im deutschen Volke" wird wesentlich dadurch erreicht werden, daß die Hauptträger desselben jene staatliche Anerkennung finden, welche durch den Schillerpreis ausgedrückt werden soll. Es hat schon immer sein Misliches, das einzelne Drama, losgerissen aus allem Zusammenhang der Entwickelung des Dichters und der Literatur, zu beurtheilen und zu krönen. Dies Misliche wird vermehrt,

wo es anonym vorliegt, wie bei den ausgeschriebenen Concurrenzen; es wird vermindert, wo der Name des Verfassers und sein bisheriges Wirken bekannt ist; denn hier wird das einzelne Werk durch die vorausgehenden und durch die Gesammtleistungen desselben in ein aufklärendes Licht gerückt. Die Kritik gewinnt Handhaben, die ihr fehlen — und was wäre unsere gesammte Literaturgeschichtschreibung ohne solche Handhaben? So wenig die Schöpfungen der Dichter wie Meteorsteine aus dem Himmel fallen, so wenig kommt die Kritik zur Welt, bloß und nackt, nur mit dem Aristoteles unter dem Kopfkissen. Wo sie sich so absolut geberden will, erweckt sie gerechtes Mistrauen. Wie sie selbst bedingt ist durch den ganzen geistigen Entwickelungsgang der Nation und der Zeit, hat sie die gleichen Bedingungen bei den dichterischen Werken zu beachten. Ihr dürfen daher „Namen nicht Dunst" sein. Ein Dichtername ist nicht nur eine Empfehlung, er ist eine Errungenschaft, oft durch glücklichen Wurf gewonnen, oft mühsam abgekämpft der Ungunst der Zeiten, jedenfalls aber berechtigt, respectirt zu werden. Einem gefeierten Dichternamen gegenüber darf die Kritik sogar mistrauisch gegen das eigene Urtheil sein. Wo also einer Preiscommission zwei Stücke von ungefähr gleichem Werth vorliegen, das eine von einem namhaften, das andere von einem unbekannten Verfasser, da ist sie gewiß im Recht, sich für das erstere zu entscheiden, selbst wenn das Zünglein ihrer eigenen ästhetischen Wage sich nach der andern Seite neigen sollte. Es ist dies auch der Grund, warum die vorige Entscheidung der berliner Commission (1863), die zu Gunsten der Hebbel'schen „Nibelungen" ausfiel, trotz aller Ausstellungen, die man gegen den Stoff dieses Werks machen konnte, allgemeine Zustimmung fand, weil sie einen verdienten und anerkannten Dramatiker auszeichnete, während die jetzige Ertheilung des Preises an einen namenlosen Anfänger auf lebhaften und berechtigten Widerspruch stößt.

Ein zweites Kriterium, welches einer über eine vergangene

Epoche zu Gericht sitzenden Preiscommission einen erwünschten Anhaltspunkt bietet, ist der thatsächliche Bühnenerfolg der Dramen, die ihr zur Beurtheilung vorliegen. In §. 6 des Erlasses heißt es, daß solche Werke besonders zu berücksichtigen sind, welche sich zur Aufführung für die Bühne vorzugsweise eignen. Die Entscheidung über die Bühnengemäßheit ist damit allerdings der Commission anheimgegeben; es kann auch ein noch nirgends aufgeführtes Stück gekrönt werden, wenn es den Mitgliedern der Commission als vorzugsweise geeignet für die Aufführung erscheint. Doch es würde immerhin von einem bedenklichen Selbstvertrauen zeugen, wenn die Commission ein solches Urtheil auf sich nähme. Schon Goethe, der doch eine ganz andere dramaturgische Praxis hatte als die meisten Mitglieder der berliner Commission, erklärte, daß es unmöglich sei, mit Bestimmtheit nach der Lektüre eines Werks den Erfolg desselben auf der Bühne vorherzusagen. Hier heißt es: facta loquuntur. Ebenso wenig ist anzunehmen, daß ein Stück, welches den andern Anforderungen der Preisausschreibung genügt und dauernden Werth besitzt, nicht auch auf den ersten deutschen Bühnen zur Aufführung gekommen sein sollte. Es würde dies wenigstens den Intendanten und Bühnenleitern ein glänzendes Testimonium paupertatis ausstellen. Bei Prüfung des Erfolgs würden freilich Stücke, die „dem vorübergehenden Geschmack des Tages huldigen", von selbst ausgeschlossen werden müssen; diese können ja auch den andern Anforderungen des §. 5 nicht genügen. Auch die dramatische Gattung muß berücksichtigt werden; die Erfolge eines Trauerspiels kann man nicht mit demselben Maße messen wie die eines Lustspiels. Dann aber muß, bei dem Mangel jeder Centralisation der deutschen Theaterzustände und bei der Verschiedenartigkeit der Aufnahme, die dasselbe Stück an verschiedenen Bühnen findet, die rechte Mitte der Erfolge gezogen werden. Wie der Name des Dichters schon eine bestimmte Summe von Urtheilen des Publikums und der Kritik, so re-

präsentiren die Bühnenerfolge eines Stücks ebenfalls eine bestimmte Summe von Urtheilen, sowol von seiten der Bühnenpraktiker, welche dies Stück für die Aufführung geeignet hielten, als auch des Publikums, das seine Bühnenwirksamkeit anerkannte. Dies kann kein unbedingtes Regulativ für die Preisrichter sein, aber es ist für die Bestimmung ihres Urtheils von hoher Wichtigkeit. Sie haben sich über die Bühnenerfolge der vorliegenden Stücke auf das gewissenhafteste zu unterrichten und sich nicht etwa mit der Angabe des einen oder des andern Theaterdirectors zu begnügen. Jedes andere Verfahren würde von der laxesten 'Praxis zeugen und den Intentionen der Preisausschreibung nicht entfernt entsprechen.

Ein drittes ins Gewicht fallendes Moment bilden die Urtheile der Presse, der Tageskritik, über die im Druck erschienenen oder zur Aufführung gekommenen dramatischen Erzeugnisse des Trienniums. Es wäre ein Zeichen der falschesten Vornehmheit, diese Urtheile ignoriren zu wollen. Bei genauer Kenntniß des Journalismus, die zur Kenntniß der Literatur der Gegenwart gehört und damit auch zu den Erfordernissen eines Preisrichters über moderne Dramen, wird man die gewichtigern Stimmen von den minder gewichtigen wohl unterscheiden, die Widersprüche des Urtheils lösen können. Bei Bühnenaufführungen spiegeln auch die Urtheile des oberflächlichsten Recensenten mehr oder weniger die Stimmung des Publikums wieder und verdienen schon Beachtung als thatsächliche Berichte. Die Summe der journalistischen Kritik wird, nach Abzug des Subjectiven, Einseitigen und Verfehlten in den einzelnen Beurtheilungen, immerhin einen wichtigen Beitrag geben für die Abschätzung des wahren Werthes, den ein Drama besitzt, und mehr oder weniger der Ausdruck der öffentlichen Meinung sein. Einen recht schlagenden Beweis hierfür geben die Urtheile der Presse nach den Aufführungen des Lindner'schen Trauerspiels in Berlin und Leipzig; sie waren, bei mehr günstiger oder feindlicher Stimmung gegen das Stück, doch im

wesentlichen übereinstimmend und vertraten die Principien dramatischer und moderner Kunst mit so sachgemäßer Gründlichkeit, in so eingehender und unwidersprechlicher Weise, daß die Preisrichter daraus hätten viel Belehrung schöpfen können. Vorher hatte das Lindner'sche Trauerspiel weder nennenswerthe Bühnenerfolge aufzuweisen, noch der Presse Veranlassung zu eingehender Beurtheilung geboten. Bei seiner Prüfung konnten daher diese gewichtigen Factoren nicht in Betracht kommen. Indem das Preisgericht hiervon absah, wozu es fraglos das formelle Recht besitzt, steigerte es aber seine Verantwortung in Betreff des materiellen Inhalts seiner Entscheidung, indem ein Drama, das bei weitem geringere Bühnenerfolge aufzuweisen hatte als andere von gleichen poetischen Ansprüchen, einen um so höhern innern Werth, eine vollkommen unanfechtbare Bedeutung in Bezug auf „die Durchbildung von Form und Inhalt" besitzen mußte.

Wir haben nachgewiesen, worin der Schillerpreis sich von den Preisen einer beliebigen Concurrenz unterscheidet. Diese empfehlen ein Stück für die Bühne, jener krönt ein Stück, das sich bereits empfohlen hat; diese *schaffen* eine Thatsache, jener *drückt* ihr nur das *Siegel* auf. Die Vermischung dieser beiden Standpunkte, wie sie sich in dem jüngsten Urtheilsspruche der berliner Preiscommission ausprägt, wird dem eigenthümlichen Geist jener Urkunde des Schillerjubiläums in keiner Weise gerecht.

Durch die neueste Preisvertheilung an Geibel's „Sophonisbe", die am 10. November 1869 stattfand, hat die berliner Prüfungscommission bewiesen, daß sie auf viele der hier gemachten Einwürfe Rücksicht nahm, vorzugsweise indem sie einem namhaften Dichter den Preis ertheilte.

Albert Lindner selbst brachte bald nach „Brutus und Collatinus", dessen auch von uns anerkannte Vorzüge besonders

bei der wiener Aufführung gewürdigt wurden, ein neues Trauerspiel: „Stauf und Welf" (1867), in Wien zu Aufführung und ließ es auch im Druck erscheinen. Das Stück, vermuthlich früher gedichtet als „Brutus und Collatinus", behandelt denselben Stoff, den Grabbe in seinem ersten Hohenstaufendrama: „Kaiser Friedrich", dramatisirt hat, nur mit dem Unterschiede, daß Grabbe seinen Stoff noch mehr als Historie erfaßt hat, indem er nicht blos den Kampf Friedrich Barbarossa's mit Heinrich dem Löwen, sondern auch den Conflict mit dem Papst Alexander, ja selbst die sich anknüpfenden Beziehungen mit Sicilien durch die Ehe des Prinzen Heinrich mit Konstanze in sein Drama mitverwebt hat. Obwol Grabbe sich gegen die Shakspeare'schen Historien erklärte, weil sie nur verzierte Chroniken seien, konnte er doch das Wesen der Historien nicht überwinden. Lindner hat hierin Grabbe corrigirt, wie überhaupt sein Stück als eine editio castigata der Grabbe'schen Dichtung erscheint. Obwol die Lindner'sche Composition locker genug ist, so hat sie doch mehr Einheit, weil der Kampf zwischen Welf und Stauf, der Conflict zwischen dem Löwen und dem Rothbart, durchweg den Mittelpunkt der Dichtung bildet. Ja, eine Liebesepisode zwischen dem Sohne des Welfen und der Staufin Agnes fällt an und für sich aus dem Grundthema des Dramas nicht heraus, obwol sie in ihrer schwächlich sentimentalen Haltung einen modern-larmoyanten Zug in den großen historischen Conflict bringt und mehr an den Ton erinnert, den Raupach in seinen Hohenstaufen anzuschlagen pflegt. Ueberhaupt ist Lindner's „Stauf und Welf" theatralisch geschickter; er ist bühnengerecht und gemahnt oft an eine Bühneneinrichtung des Grabbe'schen Stücks, dessen lakonisch-wilde Schlacht- und Volksscenen mit ihrem Durcheinander die Phantasie auf die Schlachtfelder, aber nicht auf die Bühne versetzen, von deren Bedingungen sie gänzlich absehen.

Dafür ist aber in der Grabbe'schen Dichtung eine Größe der Charakteristik, eine imposante Majestät des historischen

Freskenstils, welche Lindner wesentlich verwässert hat und an welche er nur dann heranreicht, wenn er — Grabbe ab- und ausschreibt.

Denn in der That handelt es sich hier nicht um eine müßige Parallele zwischen zwei Dichtungen, die denselben historischen Stoff behandeln und daher nothwendig dieselben Situationen behandeln müssen. Die Zerstörung Mailands, der Kniefall Friedrich's vor Heinrich, die Schlacht bei Legnano, die Acht des Welfen, die Kämpfe in Deutschland, die Verbannung Heinrich's — das sind die gegebenen Factoren, mit denen jeder Autor rechnen muß, der diesen Stoff behandelt, und wir wollen nicht einmal den Ton darauf legen, daß der in beiden Dramen durchmessene Zeitraum genau derselbe ist und für beide der beschlossene Kreuzzug nach Jerusalem das Ende bildet. Doch was die Originalität eines Dramas ausmacht: das ist die Eigenthümlichkeit der dichterischen Behandlung, die namentlich wieder in den entscheidenden Hauptscenen das Gewicht eines selbständigen Talents in die Wagschale werfen muß; das ist die Stimmung, der Gedankengang, der Ausdruck des Affects. Und nun müssen wir leider constatiren, daß Lindner noch in höherm Grade, als er in „Brutus und Collatinus“ die „Lucrèce“ von Ponsard geplündert hat, in „Stauf und Welf“ die alte Grabbe'sche Tragödie plündert, die leider schon so vergessen ist, als müßte eine antiquarische Gelehrsamkeit sie aus dem Schutte der Jahrhunderte herausgraben.

Facta loquuntur. Die folgende Blumenlese wird den eifrigsten Anhänger Lindner's überzeugen, daß er mehr als alle andern neuen Dichter Shakspeare hierin nacheifert, dem bekanntlich Robert Greene auch seine Plagiate zum Vorwurf macht. Wir schlagen die Scene auf, die im kaiserlichen Lager auf den Roncalischen Feldern spielt. Bei Lindner unterhalten sich Veldeck und Ranzow, bei Grabbe Wilhelm und Landolph.

Bei Grabbe heißt es:

Wilhelm. Die Freude lacht dir ja aus dem Gesicht.

Landolf. Ich habe endlich ein bischen Hafer für die Liese aufgetrieben.

In der freien Lindner'schen Uebersetzung sagt Ranzow:

Du könntest auch sagen: Verstimmt wie mein Schimmel, der kein Haferkorn wieder sah, seit wir Tirol hinter uns haben.

Weiterhin im Verlauf des Gesprächs, in das sich auch andere mischen, sagt Giso bei Grabbe:

Wahrlich, er nennt sich der Löwe, und er ist es. Auf dem letzten Kreuzzuge, wo es uns so übel ging, im syrischen Sande, lag ein Löwe in der Sonne; ernst, die Augen offen, zwei Spiegel der Wüste, unregsam und doch zum Sprunge bereit. Seh' ich den Herzog, fällt mir stets das edle Thier ein.

Die Stelle heißt bei Lindner:

In Syrien sah ich einen Löwen, den die Jäger gestellt hatten. Sechs gemessene Fuß hin und sechs Fuß zurück, so schritt er im Sande und peitschte die Flanken mit seinem Schweif. Das fällt mir ein, wenn ich den Herzog dort gehen sehe.

Das erste bedeutendere poetische Stück ist in beiden Dramen der Monolog des Welfen, bei Grabbe von glorioser Herrlichkeit, von einem dichterischen Schwung, über den seit Schiller kein zweiter Dichter gebot, bei Lindner auch eine Perle des Dramas, nur schade — der Epigone hat sich ganz mit fremden Federn geschmückt und die Grabbe'schen Gedanken und Bilder nur etwas anders zusammengeschoben. Grabbe:

Seh' ich's endlich?
Und strahlt er wieder wild in Mitternacht,
Der Stern des Welfen? Er ist ein anderer
Als der von Waiblingen! Sie stiegen beide
In fabelhafter Vorzeit Dämmerung
Mit wundervollem Glanz aus Deutschlands Boden,
Und stiegen immerdar, Jahrhunderte
Hindurch bis zu des Aethers letzten Gipfeln,

Ein zweites Paar der Dioskuren —
Nun nahen sie im Scheitelpunkt zusammen
Und einer muß sich beugen oder muß
Erlöschen, oder beide müssen sich
Zerstören! —
Deinen Sturm spür' ich, Geschick!
Er weht durch Friedrich's und durch mein Geschlecht!
Wie zwei Kometen treibt er unausweichlich
Einander uns entgegen, jeder flammend
Von Wetterstrahlen und Vulkanen.

Lindner:

Ich spür' es nahn! Den Horizont umzieht
Ein fahler Wetterschein, und des Geschicks
Sturmfinger klopft ans Sachsenhaus, ans Haus
Der Ghibellinen: ein Kometenpaar,
Das weitgeschweift am Nord- und Süderhimmel
Germaniens die stolze Bahn begonnen,
Und bebend sieht die Welt, daß ihre Gleise
Im Scheitelpunkt dies Paar des Grausens werden
Zusammentreiben. Ob sie friedlich dort
Einander kreuzen? Ob der Leiber Prall
Die Welt aus ihren Fugen treibt — wer kündet's?

Grabbe:

Das nimmt kein Ende! Grundlos dämmert es
In seinem Auge, nie wird es gesättigt.
Hoch über Mailands Trümmer, Romas Kuppeln weg
Bis zu des Aetna Flammenhöh'n, bis zu
Den Pyramiden und Jerusalem
Schweift schon sein Blick.

Lindner:

Deine Blicke schweifen
Schon über Mailand und Sicilien,
Ruhn auf der Pyramide, deren Kuppe
Die gelbe Wüstensonne sengt, und sehn
Die Palmen Tadmors sich in Ehrfurcht neigen
Der deutschen Krone.

Nichts als verwässerter, durch umschreibende Zusätze verhunzter Grabbe!

In der folgenden Scene sagt Lindner's Friedrich zu Hohenzollern:

Im schönen Schwaben schaun sich unsre Burgen
Freundschaftlich Aug' in Auge, jedem Wetter
Zum Trotz.

Diese Stelle ist auch bei Grabbe vorhanden, wenn sie auch erst im zweiten Act vorkommt. Sie lautet hier:

Schon dein Name
Erinnert mich an meinen, und der Burg
Der Hohenstaufen liegt im Schwabenland
Die Burg der Hohenzollern gegenüber!
Gewitterwolken ziehn oft über beide;
Doch keine beugt davor die Scheitel!

Eine der wirksamsten Scenen der Lindner'schen Dichtung ist die Scene zwischen dem Kaiser und dem Cardinal, den gnadeflehenden Mailändern und der hinzukommenden Kaiserin Beatrix. Die Wirkung dieser Scene beruht auf dem Contrast zwischen dem Fluch des Cardinals und der gnadebringenden Erscheinung der schönen Frau. In dieser Anordnung beruht auch der Werth der dichterischen Erfindung. Nun findet sich das alles bei Grabbe wie bei Lindner, nur ist das theatralische Arrangement bei dem letztern geschickter und er benutzt den Contrast zu einem wirksamen scenischen Actschluß, während die naive, aber reiche Muse von Grabbe, unkundig dramatischer Oekonomie und theatralischer Wirkung, solche Züge ordnungslos verstreut im stolzen Gefühl ihres Reichthums. Man kann daher sagen, Lindner habe Grabbe nicht ungeschickt für die Bühne eingerichtet.

Daß der Cardinal bei beiden Dichtern ziemlich dasselbe sagt, bei Grabbe z. B.:

Wer ist der Größere,
Der Kaiser oder Gott! Und ist der Papst
Nicht Gottes Stellvertreter auf der Erde?
Die Hoheit all, die euers Kaisers Haupt
Umschwebt, ist ein geborgtes Licht! Es ist
Der Papst die Sonne, und der Kaiser nur der Mond —

und bei Lindner:

Was ist der Kaiser? Ueber ihm steht Gott,
Drum auch der Papst, der Gottes Stellvertreter.
So wie der Mond nur durch die Sonne leuchtet,
So borgt die Krone nur den Glanz von uns,
Der dich mit Hochmuth schwellt —

das möchte noch hingehen; denn es handelt sich um die bekannten Lehren der Kirche. Auffälliger schon ist es, daß bei beiden Dichtern Wittelsbach mit dem gezogenen Schwert auf den Cardinal losfährt. Bei Grabbe mit den Worten:

Pfaffe, Hund!
Du hast dich todtgeschwatzt und tausendfach
Büß' jetzt dein Schmähen —

die bei Lindner lauten:

Die Kron' ein Lehn? Das Benefiz, du Hund,
In deinen Bauch! Du hast dich todtgeschwatzt.

Worauf der Grabbe'sche Cardinal sagt:

Heil, mir winkt die Märt'rerkrone! —

und der Lindner'sche:

Mein Heil in Christ! Mir winkt die Marterkrone!

Wir kommen jetzt zu der wichtigsten Scene des Dramas, welche den Kniefall des Kaisers vor dem Welfen und den Abfall des letztern darstellt, und die, weil sie den Höhepunkt der

Krisis enthält, von Lindner kunstgerecht an den Schluß des dritten Actes verlegt ist. Wo Lindner in dieser Scene mit eigenen Mitteln arbeitet, erreicht er bei weitem nicht den grandiosen Schwung der Grabbe'schen Muse, welche den Kaiser und den Herzog wie zwei Giganten aufeinanderstoßen läßt, die Größe ihrer Standpunkte mit frappanten Zügen skizzirt und dabei einen wunderbaren Hauch deutscher Treuherzigkeit und Gemüthstiefe über den Conflict der beiden Gewaltigen auszubreiten versteht. Im einzelnen ist wieder vieles von Grabbe entlehnt, wie die Worte: „Greift den Braunschweig", das: „Hie Welf, hie Waiblingen" der kämpfenden Parteien, das friedenstiftende Dazwischentreten der Kaiserin, wenn auch das Arrangement der Scene bei Lindner wieder ein geschickteres ist, namentlich mit Rücksicht auf die Steigerung und den Abschluß. Am meisten frappirt wieder das folgende Plagiat. Friedrich sagt bei Grabbe:

Vom Himmel stürzet, Sonnen! Alpen,
Schmelzt hin wie Schnee, wenn's thaut im Lenz! Erdball,
Erbebe! Felsen, löst euch auf in Rauch
Und Dampf — denn heut vergeht die deutsche Treue —

bei Lindner:

Stürzt von dem Himmel, Sonnen! Beugt, ihr Alpen,
Die Häupter in das Meer! Komm wieder, Chaos;
Denn heut vergangen ist die deutsche Treu'.

Wenn ein Dichter auf den Höhepunkten des Pathos und der dramatischen Situation, in denen er seine ganze eigene Kraft entwickeln muß, derartige Anleihen macht, so hat man ein Recht, ihn eines unerlaubten Plagiats zu beschuldigen, welches vom entschiedenen Mistrauen zu seiner eigenen Befähigung zeugt.

Die zwei letzten Acte sind Lindner's eigene Arbeit, hier hat er das Grabbe'sche Vorbild aufgegeben. Dafür sind diese

Acte auch bei weitem schwächer; ja der Stil in denselben ist ein wesentlich veränderter. Eine sehr bedenkliche Sentimentalität macht die Charaktere der Helden verwaschener und die Liebeslyrik gemahnt wie poetisches Lavendelwasser. Bisweilen drücken sich die deutschen Helden sehr humanistisch-heidnisch aus. So sagt Prinz Heinrich etwas komisch:

> Ich weiß nicht, Agnes, ob ein Gott mich treibt,
> Doch was mich treibt, das duldet kein Bedenken —

und der alte Löwe zeigt seine Gymnasialbildung in den Versen:

> Kopfüber schießt der Wagen, der den Gott
> Vernunft von seinem Lenkersitz verlor,
> Und setzt die Welt in Brand, wie Phaëton!

Es ist wahr, bei Grabbe fährt die Handlung in den letzten Acten noch mehr auseinander als bei Lindner; doch die Begegnung zwischen Friedrich und Heinrich auf dem Schlachtfelde ist bei weitem großartiger als die mehr an Raupach erinnernde Reichstagsscene bei Lindner, in welcher das persönliche Empfinden zu sehr hinter der ceremoniösen Feierlichkeit zurücktritt, und den prophetischen Ergüssen des Welfen von der Manneshrrlichkeit seines Geschlechts hat das Lindner'sche Drama nichts von gleicher imposanter Wucht des Gedankens entgegenzusetzen. Wie historisch mächtig ist diese der Zukunft zugewendete Mission, wie schwächlich sentimental dagegen die Träumerei Heinrich's bei Lindner, als er die anmuthige Staufentochter Agnes erblickt:

> Ich bin ein Knabe noch zu Ravensburg,
> Die Kinder hör' ich, die den Christ verkünden.
> Dies Bäumchen dort hat meine Mutter mir
> Beschert zur Weihnacht, Pfeil und Bogen schenkte
> Der Vater mir, dazu ein zierlich Roß.
> (Erblickt Agnes.)
> Sieh, was da kniet! Das ist gewiß der Cherub,
> Der von dem Christkind niederbringt die Gaben.

Denn diese holde Lichterscheinung stammt
Von unsrer Erde nicht. Ich denk', so ist's.
Ich war noch nie ein Herzog, kannte nie
Den Kaiser Friedrich, hab' ihn nie verlassen.
Das war geträumt. Ich bin ein Knabe noch.
Verschwinde nicht und bleibe du bei mir,
Du sel'ges Wesen, schau mich immer an,
So weicht der böse Traum und ich gesunde.

Das ist ein Löwe, schwächlich geworden wie ein Weihnachtslämmchen, mit dem die Kinder spielen!

Auch in den nicht abgeschriebenen Theilen des Lindner'schen Schauspiels stößt man auf Talentproben, doch ebenso oft auf gewaltthätige Aneignungen Grabbe'scher Kraft, denen dennoch die geniale Bildlichkeit Grabbe's unerreichbar bleibt. Was wir schon an „Brutus und Collatinus" rühmten, ein gewisses theatralisches Geschick und das richtige Gefühl für den scenischen Effect — das kann man auch an „Stauf und Welf", namentlich an den ersten Acten rühmen. Doch hat man recht, gegen ein Talent mistrauisch zu sein, das so gegen den Brauch des Landes und der Zeit einem verstorbenen Dichter seine Glanzfedern ausrupft, um sich damit zu schmücken.

Seitdem hat Lindner nur eine Literaturkomödie: „Hund des Aubry", und mehrere Kleinigkeiten den Bühnen gegeben, Stücke, in denen der frische Humor und Wurf mit der Anspruchslosigkeit der Stoffe und der Durchführung im Bunde sich an jenes Publikum wendet, auf welches der Dichter anfangs so vornehm herabsah. Ein großes modernes Trauerspiel: „Katharina II.", ist in Deutschland nirgends zur Aufführung gekommen. Sollte ein immerhin erfreuliches Talent wiederum im Sande verlaufen, sollte ein neuer dramatischer Messias wieder umsonst dem Volk verkündet worden sein? Es ist dies ja so oft das thränenwerthe Los deutscher Herrlichkeit.

Das Leben Jesu

in den Darstellungen von Renan, Strauß und Schenkel.

1. Ernest Renan.

Als David Strauß im Jahre 1835 sein „Leben Jesu" erscheinen ließ, brachte das Werk, trotz seiner wissenschaftlichen Haltung, eine Aufregung hervor, welche auch die Laienwelt ergriff. In wie viele und wie unwissenschaftliche Kreise sich dieselbe erstreckte, das beweisen am besten die züricher Vorgänge des Jahres 1839, bei denen das fanatisirte Landvolk eine Hauptrolle spielte und welche die theologische Wissenschaft in einer wenig angemessenen Berührung mit den Händeln der Tagespolitik, ja mit blutigen Revolten zeigten. Dennoch war das Werk selbst für das große Publikum ein Buch mit sieben Siegeln; nur ganz besonderm Eifer des Laienthums gelang es ausnahmsweise, mit Bewältigung seiner theologisch-kritischen Außenwerke zu seinem innern Kern hindurchzudringen; die große Menge der Gebildeten beschränkte ihren Antheil auf die Kenntnißnahme von seiner Tendenz, von seinen Resultaten, welche durch tausend Kanäle der Tagespresse und der schöngeistigen Literatur verbreitet wurden. Das epochemachende Ereigniß bestand für diesen Kreis in der bloßen Thatsache, in der Existenz eines solchen Werkes, welches mit den Waffen gediegener Gelehrsamkeit einen bis dahin mehr aphoristisch, mit glänzender Skepsis, mit schöngeistigen Aperçus eröffneten Kampf zu Ende zu führen suchte. Auch war die Wirkung des Werks nur im esoterischen Kreise der Wissenschaft eine nach-

haltige, wie auch die Polemik gegen dasselbe bald wieder ihren lärmenden Charakter verlor. Nur selten drang in das Publikum noch ein Widerhall jener Turniere, welche die theologische Facultät in ihrer abgeschlossenen Arena veranstaltete, um den gefährlichen Gegner aus dem Sattel zu heben. Einmal noch, als das preußische Cultusministerium dem Docenten Bruno Bauer die venia legendi entzog, wurde die allgemeine Aufmerksamkeit auf die theologischen Werke hingelenkt, welche das Leben Jesu in freierer Auffassung behandelten. Man erfuhr, daß Bruno Bauer in seiner „Kritik der Synoptiker" den Standpunkt von Strauß, wie es in der damals üblichen Schulsprache des unaufhaltsamen philosophischen Fortschritts hieß, „überwunden" habe. Die Kritik der Synoptiker war dem großen Lesepublikum noch weniger zugänglich als das Werk von Strauß; man konnte nicht untersuchen, inwieweit Bruno Bauer bei seiner Auslegung der Synoptiker noch radicaler zu Werke gegangen sei als jener; man begnügte sich, in die Chronik der Zeit den neuen Conflict zwischen der Wissenschaft und der Regierung einzuregistriren und den Namen Bruno Bauer neben den von Strauß auf die Liste der Vorkämpfer des freien Geistes und der Märtyrer philosophischer Ueberzeugungen zu setzen. Es waren mehr die Namen als die Werke selbst, mehr die politischen Conflicte, die sich an dieselben knüpften, als die wissenschaftlichen Resultate, die sie enthielten, welche in der bald darauffolgenden Epoche politischer Gärung ein Ferment der Bewegung wurden. Je mehr indeß die Politik das Interesse des Tags in Anspruch nahm und ernste und tragische Ereignisse sich auf ihrem Boden entwickelten, je mehr später der kühler gewordene Sinn der Menge seine Ideale ruhiger Erwägung unterwarf und sich dabei von den philosophischen Bestrebungen lossagte, indem er sich in der Politik der besonnenen Praxis, in der Wissenschaft der exacten Forschung zuneigte: desto mehr wurden auch jene in das philosophische Gewand der Hegel'schen Schule gekleideten theologi-

schen Schriften in den Hintergrund des Interesses gedrängt, und die Namen Strauß und Bruno Bauer verschwanden hinter denen von Moleschott und Buchner. Da kam im Jahre 1863 aus dem katholischen Frankreich der Anstoß zu einer neuen Bewegung auf diesem Gebiete, deren Wellenschlag alsbald auch in Deutschland sichtbar wurde, hervorgegangen aus einer Schrift, welche sich nicht an die Theologen wandte, sondern unmittelbar an das Volk appellirte. Gerade dadurch erhielt diese Bewegung einen von der frühern wesentlich abweichenden Charakter. Nicht blos der Name, die Tendenz, das Resultat, die Sache selbst und ihre wissenschaftliche Entwickelung wurden dem Publikum zugänglich gemacht. Das vulgus profanum braucht nicht vor den Pforten des Heiligthums stehen zu bleiben; es wurde ihm vergönnt, miteinzutreten und die innern Vorgänge zu belauschen. „Das Leben Jesu" erschien als eine Volksschrift; der Text war zum Gemeingut der Menge bestimmt; die Gelehrsamkeit flüchtete sich in die Noten. Das Werk Renan's, eine Biographie wie jede andere, nur nach menschlicher Wahrheit strebend und auf den übersinnlichen Schein verzichtend, machte gerade deshalb ein ungewöhnliches Aufsehen; an Conflicten mit der Kirche fehlte es nicht; eine Flut von Gegenschriften quoll hervor; das deutsche Volk warf sich mit einem Feuereifer auf die Lektüre der Uebersetzungen, als ob es keinen Strauß, keinen Bruno Bauer gäbe. Und in der That, ein Vergleich zwischen den Werken dieser Gelehrten und Renan's Schrift mußte unstatthaft erscheinen. Strauß und Bauer hatten die Frucht ihrer Gelehrsamkeit in einer harten und stacheligen Schale geboten, welche für die Menge undurchdringlich war; Renan bot die seinige rein abgeschält dem bequemsten Genusse dar. Für Deutschland hatte das Renan'sche Werk die ungehoffte Folge, daß auch David Strauß sich entschloß, die Quintessenz seiner wissenschaftlichen Arbeit in ein Volksbuch zusammenzudrängen, nicht ohne beachtenswerthen Unterschied der Auffassung und Behandlung; daß auch andere,

wie Schenkel, ein „Leben Jesu" mehr vom Standpunkt des religiösen Gefühls aus zu schreiben unternahmen, nicht ohne in Conflicte mit der Orthodoxie zu gerathen, kurz daß das Leben Jesu abermals zu einer brennenden Frage des allgemeinen Interesses wurde, diesmal aber mit vollständiger Beseitigung des theologischen Monopols als eine Lebensfrage für alle Gebildeten, welche den Standpunkt der modernen Bildung mit der religiösen Ueberlieferung in Einklang zu bringen suchen. An diese drei Hauptwerke von Renan, Strauß und Schenkel knüpft sich die Theilnahme, die Debatte, die Polemik; betrachten wir sie nacheinander in ihrer Aehnlichkeit und Verschiedenheit und im Zusammenhang mit den Umständen, durch welche sie zu zeitgeschichtlichen Ereignissen wurden!

Ernest Renan ist im Jahre 1823 zu Tréguies in der Brétagne geboren und besuchte anfangs das kleine Seminar seiner Vaterstadt. Sein Landsmann, der Abbé Tréveaux, Titularkanonikus an der Kirche Notre-Dame in Paris, wirkte ihm eine Freistelle im Seminar Saint-Nicolas zu Paris aus, welches von dem spätern Bischof von Orleans, damaligem Abbé Dupanloup, geleitet wurde. Die Uebersiedelung des jungen Provinzialen nach Paris darf nicht als ein für seine Entwickelung gleichgültiges Ereigniß betrachtet werden. Bei aller kirchlichen Strenge der Seminardisciplin mußten aus dem hauptstädtischen Leben dem jungen Gemüth ganz andere geistige Zuflüsse und Anregungen kommen als aus dem kleinstädtischen; ja die ganze geistige Atmosphäre einer Weltstadt dringt auch in eine klösterliche Abgeschlossenheit; sie ist so wenig abzusperren wie Luft und Licht. Der junge Renan schien freilich für äußere Eindrücke wenig empfänglich, mehr einem innern Brüten hingegeben. Ungesellig, den Spielen der Genossen fremd, schon weil er jede Unterordnung unter ihren Willen verschmähte, lebte er nur seinen Studien, denen er sich mit Fleiß und Eifer ergab. Bald fand er auch Gelegenheit sich auszuzeichnen. In der Tertia von Saint-Nicolas trug er den Ge-

schichtspreis mit einem Aufsatz über das Genie Alexander's des Großen davon. Den rhetorischen Glanz, mit welchem er seine Arbeit schmückte, hatte er sich aus den Werken Châteaubriand's angeeignet, dessen „Génie du christianisme“ er mit Begeisterung studirte. Gewandtheit und Schwung des Ausdrucks, frühgepflegte Eigenthümlichkeiten seiner Begabung, trugen nicht wenig zu dem später errungenen Erfolge bei. Im Jahre 1842 verließ Renan das kleine Seminar Saint-Nicolas und trat in das große Seminar von Issy, wo er namentlich Philosophie und Mathematik studirte. Seine Lieblingslektüre waren die Schriften des Philosophen Jouffroy, dessen der Guizot'schen Richtung sich zuneigende und mit protestantischen Elementen gemischte Moralphilosophie einen Gegensatz gegen die Ueberschwenglichkeiten des Châteaubriand'schen Katholicismus bildete. Renan fühlte sich vielleicht unfähig, diesen Gegensatz zu versöhnen, und suchte seinen philosophischen Zweifeln zu entgehen, indem er sich ganz auf das Studium neuer Sprachen warf. Vielleicht wies ihn der Umstand, daß seine Schwester Henriette sich als Gouvernante in Deutschland befand, gerade auf die deutsche Sprache hin, welche ihn wieder zur Philosophie zurückführte, indem sie ihm die geistigen Tiefen unserer großen Denker Kant, Fichte, Schelling und Hegel erschloß. Nicht nur äußerlich verdankte er diese folgenschwere Anregung seiner Schwester; diese war selbst ein hochstrebender Geist, mit den deutschen Philosophen vertraut und somit berufen, ihn in diese neue Welt einzuführen. Es ist daher nicht blos als eine That der Bruderliebe zu betrachten, daß Renan sein „Leben Jesu“ der „reinen Seele seiner Schwester Henriette“ widmete, auch soll in dieser Widmung nicht blos eine Art von Heiligung liegen, gegenüber den Angriffen, welche Renan voraussehen mußte, nicht blos der Beweis, daß reine und tiefe Empfindung des Autors durch die scharf zersetzende Kritik, die sein Werk enthält, nicht ausgeschlossen wird; es liegt in dieser Widmung zugleich die Anerkennung, wie viel er seiner Schwester gerade

in Bezug auf sein „Leben Jesu" verdankt, indem sie ihn auf die deutsche Speculation hinwies, deren Arsenal ihm für den geistigen Hauptkampf seines Lebens so scharfe und siegreiche Waffen bot.

Vom Seminar zu Issy kam Renan nach Saint-Sulpice, wo er seine theologischen Studien absolviren sollte. Hier fesselten seinen stets auf das Positive gerichteten Geist die orientalischen Sprachen. Hebräisch lernte er von Professor La Hir, welchem er dafür stets eine dankbare Gesinnung bewahrte. Auch im Syrischen und Chaldäischen machte er rasche Fortschritte und galt in Saint-Sulpice für einen tüchtigen Orientalisten. Von welchem Einfluß diese Studien auf das Werk sein mußten, dem er seine Berühmtheit verdankte, ist von selbst einleuchtend. Er hatte inzwischen die Tonsur und die vier niedern Weihen erhalten. Renan mußte sich prüfen, ob er sich ordiniren lassen, sich ganz dem geistlichen Stande widmen wolle. Das Resultat dieser Prüfung konnte nicht fraglich sein: die innern Zweifel überwogen; auch mochten ihm seine Freunde wol rathen, bei seiner geistigen Richtung keinem kirchlichen Amt nachzustreben, sich nicht in Fesseln zu schlagen, die ihm mit der Zeit unerträglich werden mußten, lieber, so schwer es ihm fallen mochte, die nahe gerückten Ziele eines langjährigen Bildungscursus aufzugeben, mit Aufopferung seiner Aussichten und sicherer Lebensstellung sich die Freiheit der Forschung zu retten. So schroff freilich, wie es einzelne pariser Blätter mittheilen und Sebastian Brunner ihnen mit Wohlbehagen nacherzählt, hat er seinen Bruch mit der Kirche gewiß nicht ausgesprochen. Dupanloup, jetzt Bischof von Orleans, war Director des Seminars zu Saint-Sulpice, als sich Renan dort unter den Seminaristen befand. Zwischen beiden soll nach jenen Berichten folgendes Zwiegespräch stattgefunden haben. Dupanloup fragt ihn in Betreff der Ordination, als die Zeit gekommen war, in welcher er sich entscheiden mußte. Renan spielte nun Farbe aus und er-

widerte frostig und keck: „Ich glaube an keinen Gott!“ Dupanloup meinte, der Abbé mache einen unzeitigen Scherz oder sei plötzlich irrsinnig geworden; Renan wiederholte mit eiskalter Ruhe: „Ich glaube an keinen Gott.“ Dupanloup schloß ihn eiligst aus dem Seminar aus, gab ihm aber zur Deckung seiner ersten Noth 500 Frs. mit dem Auftrage: ihm in Zukunft nicht mehr unter die Augen zu kommen. Daß dies indeß ein von Renan's Gegnern erfundenes Märchen ist, um ihn eines rücksichtslosen Atheismus zu bezichtigen, geht schon daraus hervor, daß Dupanloup dem Zögling seines Seminars nach seinem Austritte aus demselben die Stelle eines Studienpräfecten am Collége Stanislas erwirkte, welches damals vom Pater Gratry geleitet wurde. Einem offenkundigen Atheisten würde Dupanloup schwerlich eine derartige Fürsprache haben angedeihen lassen.

Renan wurde nun ganz auf die akademische Laufbahn hingewiesen. Er verließ auch das Collége Stanislas, um sich auf die Licentiatenwürde und das Doctorat vorzubereiten. Es waren traurige Tage der Armuth, der Entbehrungen, doch die „bretonische“ Willenskraft harrte aus in der Dachkammer der Rue de l'Epée, bei der einsamen Nachtlampe in bedürfnißlosem Fleiß. Und die Ausdauer wurde mit einem glänzenden Erfolge gekrönt. Im Jahre 1847 gab das Institut ein Thema über die semitischen Sprachen als Preisaufgabe; der vierundzwanzigjährige Renan errang diesen Volney'schen Preis, sein wissenschaftlicher Ruf war entschieden. Auch für sein äußeres Leben stellten sich günstige Folgen ein; die pariser Verleger faßten Vertrauen zu seiner Feder. Er gab im Jahre 1848 ein Journal heraus: „Die Gedankenfreiheit“, in welchem er seit 1850 seine kritischen Vorstudien zum „Leben Jesu“ unter den Anfangsbuchstaben seines Namens veröffentlichte. Gleichzeitig betheiligte er sich am „Journal des Débats“ und an der „Revue des deux Mondes“, ohne indeß durch diese journalistische Thätigkeit seinem ernstern Berufe untreu zu werden, der ihm

den Weg zum Institut eröffnete. Ein für seinen Entwickelungsgang wichtiges Ereigniß war eine Reise nach Palästina, die er im Jahre 1860 in Begleitung seiner Schwester Henriette unternahm. Er leitete nämlich im Auftrag der französischen Regierung eine wissenschaftliche Mission nach Syrien zur Erforschung der phönizischen Alterthümer, ein Auftrag, in welchem eine ehrenvolle Anerkennung seiner Leistungen als Orientalist lag. Die Ausführung desselben bot ihm Gelegenheit, einen Ausflug nach Galiläa und in das Heilige Land zu machen und durch eigene Anschauung die Oertlichkeiten kennen zu lernen, welche mit der Lebensgeschichte Jesu in so engem Zusammenhang stehen. Auf dieser Reise verlor Renan seine geliebte Schwester, welche in Byblos am Libanon einem Fieberanfall erlag. Sie ruht „im Lande des Adonis, neben dem heiligen Byblos und den geweihten Quellen, in welche die Frauen der antiken Mysterien ihre Thränen mischten", wie es in der Widmung des „Leben Jesu" mit einer allerdings dem Colorit des Werks etwas fremdartigen heidnischen Wendung heißt. Treu hatte sie an seiner Seite gesessen, als er in Ghazir in einer maronitischen Hütte diese Blätter schrieb, hatte jedes durchgelesen, mit ihren Fragen und Zweifeln begleitet! Gewiß ein seltsames freigeistiges Idyll auf dem Boden des Heiligen Landes!

Nach seiner Rückkehr aus Palästina eröffnete Renan am 22. Februar am Collége de France seine Vorlesungen über die hebräische Sprache unter Umständen, welche für seine akademische Wirksamkeit verhängnißvoll werden sollten. Es war eine Epoche der Aufregung, in welcher es namentlich der akademischen Jugend gefiel, ihrer Abneigung gegen das herrschende Regiment bei jeder Gelegenheit einen demonstrirenden Ausdruck zu geben. Die Wissenschaft und die Intelligenz Frankreichs stehen seit Anbeginn in offener Opposition gegen das neue Kaiserthum, so sehr Napoleon auch nach dem Lorber des Gelehrten und selbst nach einem Sitz im Institut strebt. Man sollte glauben, ein solcher Kaiser, der ein Leben Julius Cäsar's

schreibt, von welchem vier Bände gesammelter Schriften existiren, könne der Akademie keine persona ingrata sein. Doch sie verzeiht ihm nicht die Vergewaltigung vom 2. December, nicht das feindliche Auftreten gegen die ersten Talente Frankreichs. Die Jugend konnte, bei solchen Lehrern, nur die gleiche Gesinnung theilen. Sie hatte, nicht lange vor Renan's Auftreten, gegen das im Palais-Royal dinirende Hoffeuilleton protestirt und das Melodrama „Gaëtana" des Imperialisten About unter einem an die Revolte grenzenden Skandal zu Grabe getragen. Das Auftreten Renan's war ein neuer willkommener Anlaß, eine dem Kaiserthum feindselige Gesinnung zur Schau zu stellen. Es spielten dabei verschiedene Motive mit herein. Renan galt selbstverständlich als Mitglied des Instituts für einen Gegner Napoleon's. Deshalb hatten seine Gesinnungsgenossen zum Theil ihm seine Reise nach Syrien verdacht, die er im Auftrage der Regierung übernommen. Die einen wollten dem frondirenden Gelehrten applaudiren, die andern seine gouvernementale Weltfahrt auszischen. Den Beifallsspendern gesellten sich die Anhänger von Renan's freigeistiger Weltanschauung zu, den Zischern die eifrigen Klerikalen. Da die Vorlesungen am Collége de France unentgeltlich sind und sogar Frauen sich dabei betheiligen können, so war an dem verhängnißvollen Tage ein dichtgedrängtes buntes Publikum anwesend, namentlich aber umlagerte die jeunesse dorée des Quartier latin, welche sich zu den blos wissenschaftlichen Vorlesungen nicht zu drängen pflegt und sich nur einfindet, wo sie in die Zeittendenzen einschlagende Anspielungen erwarten darf, das Collegium in dichter Masse. Schon ehe Renan den Saal betrat, entwickelte sich in demselben ein Sprühfeuer von Demonstrationen und Interpellationen; man rief, pfiff und klatschte in wüstem Durcheinander. Endlich erschien Renan, begleitet von einigen Collegen. Die ganze Versammlung erhob sich bei seinem Eintritt und begrüßte ihn mit stürmischem Beifallsruf, der sich nach außen fortpflanzte und sein Echo bei den Tausen-

den fand, welche draußen standen. Renan drückte einigen Freunden auf der Estrade die Hand und setzte sich. Die Berichte der Blätter gaben bei dieser Gelegenheit sein Porträt. Er ist klein und untersetzt, hat ein lebendiges, geistreiches Auge; lange graue Haare wallen über die mächtig hervorspringende Stirn herab. Ehe er das Wort ergreifen kann, beginnt der Lärm von neuem; die einzelnen Zischer und Pfeifer werden von dem Beifallssturm der Majorität übertönt. Von den erhöhten Bänken des Amphitheaters wirft ihm eine Hand einzelne Sousstücke auf den Tisch. Renan schichtet sie ruhig auf und macht ein Zeichen, daß er sprechen will. Es tritt plötzlich eine allgemeine Stille ein. Sein Vortrag wird indeß alsbald durch neuen Lärm und durch Zurufe der verschiedensten Art unterbrochen. Renan liest tapfer fort, begeistert, schlagkräftig, tiefeinschneidend. Er vergleicht die weltliche Macht des Papstes und den Säbel des Islamismus — lauter Zuruf! Er nennt Jesus Christus einen „göttlichen Menschen". „Diese Vorlesung ist eine Revolution", ruft einer der Zuhörer aus. Nach dem Schluß derselben begleitete ihn eine jubelnde Menge nach der Rue Madame und bringt ihm vor seiner Wohnung ein Hoch! Nach diesen Vorgängen verkündet ein Anschlag am Schwarzen Bret das Verbot der Vorlesungen Renan's. Damit wurde Renan's Name zur Parole der Opposition. Dichte Volksmassen umdrängten das Collége de France und Renan's Wohnung, den Senat und das Unterrichtsministerium; Studenten und Bourgeois voran, die Blusen in Reserve. Die Schwärme der Sergents de Ville hatten einen schweren Stand; zahlreiche Verhaftungen fanden statt. Während die Regierungsblätter und die Blätter der klerikalen Partei im Lobe der Suspension übereinstimmten, sprachen sich alle liberalen Zeitungen zu Gunsten Renan's aus. In der That war die Regierung bei ihrem Vorgehen nicht einmal im formellen Recht, und nur die Erbitterung über den Oppositionsgeist des Quartier latin und die Furcht vor einem weitern

Umsichgreifen der revolutionären Aufregung mochte sie bewogen haben, so rücksichtslos einzuschreiten. Renan war als Professor am Collége de France keineswegs ein bloßer Beamter der Regierung. Die Mitglieder des Collége de France und der betreffenden Section des Instituts hatten ihn gewählt und präsentirt, der Minister des Unterrichts nur die Wahl bestätigt. Es hatte sich das Gerücht verbreitet, daß Renan dem Unterrichtsminister und auch dem Kaiser bestimmte Zusicherungen in Betreff seiner Vorlesungen gegeben habe, denen er in dieser ersten Vorlesung untreu geworden sei. Renan widerlegte dies Gerücht in einer Zuschrift an den „Constitutionnel“: er habe kein Ehrenwort mit Bezug auf ein bestimmtes Programm gegeben, sondern sich in seiner Unterredung mit dem Unterrichtsminister dahin geeinigt, daß der Lehrstuhl der hebräischen, chaldäischen und syrischen Sprache am Collége de France ein wissenschaftlicher und nicht ein theologischer Lehrstuhl sei. Renan schlug auf den Wunsch des Ministers eine Redaction dieser Uebereinkunft für einen Bericht an den Kaiser vor; er behielt sich in demselben ausdrücklich das Recht vor, alle religiösen Fragen, welche der Cursus mit sich bringt, vom Standpunkt des Historikers, Literaten, Philologen und Gelehrten frei zu behandeln. Der Minister beliebte eine andere Redaction des Berichts, die Renan erst kurz vor seiner Ernennung im „Moniteur“ fand; er erklärte, daß er sich nur durch die seinige verpflichtet gefühlt habe.

Der „Temps“ und andere Zeitungen mahnten die akademische Jugend inzwischen, von allen Demonstrationen abzustehen. In der That hörte der Lärm im Quartier latin bald wieder auf; der Fastnachtsochse, der in den ersten Märztagen erschien, verdrängte das Interesse an der „Gaëtana“ About's und an den suspendirten Kühnheiten des syrisch-chaldäischen Professors. Renan hatte inzwischen die Schwester des Malers Heinrich Scheffer geheirathet; seine Ehe war von dem Erzbischof von Paris selbst eingesegnet worden. Er benutzte die unfreiwillige

Muße, zu der ihn das Ministerium verurtheilte, die in Palästina geschriebenen Blätter seines „Leben Jesu" zum Druck vorzubereiten und damit die Aufregung, welche in den Hörsälen und Höfen des Collége geherrscht hatte, in alle Kreise der gebildeten Welt zu verbreiten.

Im Jahre 1863 erschien das epochemachende Werk im Verlag von Lévy in Paris. Seine frühern Werke waren nicht über das Bereich seiner Fachwissenschaft hinausgegangen. Er hatte dem großen arabischen Philosophen Averrhoës und dem Averrhoismus eine eingehende Untersuchung gewidmet, über die „peripatetische Philosophie bei den Syrern" eine Abhandlung geschrieben, eine „Allgemeine Geschichte der semitischen Sprachen", „Studien über Religionsgeschichte", „Versuche über Moral und Kritik" veröffentlicht. Das große Publikum kannte natürlich diese streng wissenschaftlichen Werke nicht. Desto mehr Aufsehen machte das ausdrücklich an die allgemeine Bildung sich wendende „Leben Jesu", welches in großen und zahlreichen Auflagen durch ganz Frankreich verbreitet wurde.

Die Entwickelungsgeschichte Renan's wies bereits alle Elemente auf, welche in seinem „Leben Jesu" sich vereinigten und den Erfolg des Werks verbürgen mußten: den Stil Châteaubriand's, die deutsche Philosophie, die orientalischen Sprachen, die eigene Anschauung von Land und Leuten in Palästina, dazu schriftstellerisches Geschick und biographische Kunst. Freilich, die wesentliche Voraussetzung desselben liegt in einer modernen Weltanschauung, welche das Wunderbare als eine legendenhafte Ausschmückung betrachtet oder aus psychologischen Motiven zu erklären sucht, welche von Haus aus das Leben Jesu in den natürlichen Zusammenhang der Dinge hineinstellt, wie jedes andere Menschengeschick. In der selbstverständlichen Unbefangenheit, mit der Renan dies thut, liegt seine Kühnheit gegenüber dem kirchlichen Bewußtsein. Renan kannte Strauß, er spricht in seinen Studien mit Anerkennung und Bewunderung von ihm. Doch er wußte, daß er für Franzosen,

nicht für Deutsche zu schreiben hatte. Eine zersetzende Kritik, welche den Inhalt der Evangelien in einen Mythos verwandelte, gab den Franzosen zu wenig Greifbares. Der Instinct dieser Nation verlangt von allem, was ihm näher treten soll, lebendige Anschaulichkeit. Renan mußte gerade die Gestalt des Erlösers in den Vordergrund treten lassen, mit frischen Farben seine persönlichen Erlebnisse schildern, dieselben in eine menschlich-trauliche Nähe rücken, um Proselyten zu machen für die Ueberzeugung, aus deren Wurzel sein Werk hervorgewachsen war. Die wunderbare Einkleidung, welche die Evangelien dem Leben Jesu gegeben, erscheint dann nur als ein Beiwerk orientalischer Einbildungskraft und Ausdrucksweise, welches von selbst durch den schlichten Fortgang der Erzählung beiseitegeschoben wird. Das Werk von Strauß erkämpfte sich den Standpunkt, von welchem Renan bereits ausgeht und den er zu Grunde legt. Renan mußte den Franzosen die Arbeit des Denkens ersparen, ohne welche der Deutsche die Resultate derselben nicht hochzuschätzen geneigt ist. Bei Strauß war die Geschichte nur ein Residuum der Kritik; er verweilt nicht bei ihr; denn gerade der chemische Proceß des kritischen Geistes ist ihm die Hauptsache. Renan dagegen hat diesen Proceß im Laboratorium seiner Wissenschaft durchgemacht, er weist nur flüchtig darauf zurück; ihm gilt's, das fertige Product in glänzender Form seinem Volke zu übergeben.

Den Schlüssel zur Weltanschauung, aus welcher Renan's „Leben Jesu" hervorgegangen, gibt uns daher weniger das Werk selbst, als die frühern Schriften dieses Autors, insoweit sie seine philosophischen Principien und sein Verhältniß zur Theologie erläutern, namentlich die „Études" und „Essais" *) sowie einzelne Artikel der „Revue des deux Mondes". Es fehlt diesen Werken nicht an einer herausfordernden Bestimmt-

*) Études d'histoire religieuse und Essais sur la morale.

heit des Ausdrucks; ja die Feindseligkeit gegen die theologische Weltanschauung tritt in ihnen weit offener hervor als im „Leben Jesu“. Ebenso geben sie einen klaren Einblick in den innigen Zusammenhang, in welchem Renan und seine Schule, Littré (der Uebersetzer von Strauß), Taine u. a. mit der deutschen Philosophie, namentlich aber mit dem Junghegelthum stehen, welches sie mit einigen Elementen des modernsten Materialismus zersetzen. So können sie als Beweis dafür dienen, daß das Ideal, welchem Arnold Ruge seinerzeit nachstrebte, die Verbrüderung der deutschen und französischen Wissenschaft, einige Jahrzehnte später seiner Verwirklichung nahe gekommen ist.

Renan zeigt sich in diesen Schriften als einen Verächter der Menge. Odi profanum vulgus et arceo ist das Motto derselben. Die Menschheit in ihrer Ganzheit repräsentirt ihm einen Menschen von mittlerer Fähigkeit, eigenliebig, interessirt und oft genug undankbar. Verschwindend klein ist die Zahl derjenigen, welche fähig sind, auf geistreiche Weise die wahren Analogien der Dinge aufzufinden. In den Augen des Philosophen besteht die Menschheit, ohne daß er sich dessen bewußt ist, aus einigen Individuen, die von den Versuchen und Misverständnissen, in welche die Menge geräth, ausgenommen und bewahrt bleiben. Die Häupter des abstracten Gedankens, ähnlich reinen Geistern, die außerhalb der Interessen der Leidenschaft und Ereignisse ihrer Zeit stehen, merken nicht, daß es eine menschliche Gesellschaft gibt, oder speculiren wenigstens, als ob es keine gäbe. Wenn sie es aber merken, so bleibt ihnen nur die Verachtung übrig. Ich weiß, sagt Renan von sich selbst, welch ein ernsthafter Reiz für starke Naturen darin liegt, der ohnmächtigen Mittelmäßigkeit zu trotzen. Es gibt eine gewisse Erhabenheit der Seele, welche durch die Gewohnheit der Verachtung erlangt wird. Die Geringschätzung erzeugt fast immer einen feinen Stil. Sie ist eine feine, köstliche Wollust, welche man für sich allein genießt; sie ist discret, denn

sie genügt sich. In der That, man hat der deutschen Philosophie die olympische Selbstgefälligkeit zum Vorwurf gemacht, mit welcher sie sich von der Menge abschließt, doch mit solcher verachtenden Vornehmheit, wie die Denker des jungen Frankreich, hat sie sich vielleicht nur einmal, durch Bruno Bauer, ausgesprochen. Es mußte einem Renan keine geringe Ueberwindung kosten, sich mit seiner Volksschrift an die kopflose Menge zu wenden, und wir dürfen, nach diesen vorausgehenden Bekenntnissen, von vornherein mit Sicherheit annehmen, daß er die geringschätzige Anschauung der profanen Lesewelt auch in dies Werk hineingeheimnißt hat und vielleicht gerade an den Stellen, die das Gemüth seiner Leser mit einer Art von homiletischer Salbung gefangen nehmen. So weit ihm der Abstand zwischen der „Kritik“ und der „Menge“ erscheint, so tief ist er von der Aufgabe der modernen Kritik durchdrungen, so schroff stellt er sie der bisherigen Wissenschaft gegenüber. Die Kritik ist ihm eine Tochter unserer Zeit, die Geschichte zählt keine vierzig Jahre. Der Kritiker ist gewohnt, den ewigen Widersinn, welcher den Grund der Geschichte bildet, zu entwirren. Die Kritik kennt keinen Respect. Sie ist der geistige Mensch des heiligen Paulus, der alles richtet und von niemand gerichtet wird. Jede Souveränetät muß sich vor ihr beugen, und ihre Kühnheit wächst mit dem Erfolge. Am entschiedensten tritt sie dem Glauben gegenüber. „Der Glaube wird stets mit der Geistesstärke und der intellectuellen Cultur im umgekehrten Verhältniß stehen. Der Glaube steht hinter der Menschheit und wartet auf ihre schwachen Augenblicke, um sie in seine Arme aufzunehmen. Was uns betrifft, so beugen wir uns nicht; wir halten stand wie Ajax gegen die Götter.“

Es sind dies alles die Axiome der charlottenburger Schule, in französische Rhetorik übersetzt; es ist die absolute Kritik, die von der Spree nach der Seine übergesiedelt ist. Wo es nun nicht mehr gilt, die Autonomie der Wissenschaft auszusprechen, sondern das Wesen Gottes und der Unsterblichkeit zu bestimmen,

wird Bruno Bauer von Feuerbach und Moleschott abgelöst. Renan meint, daß die Philosophie Gott, Vorsehung, Unsterblichkeit in mehr und mehr geläuterter Bedeutung auffassen müsse. In der That ist dies das Streben der Philosophie von Spinoza bis zur Gegenwart gewesen. Für Renan ist nun Gott der transscendente Inhalt der übersinnlichen Bedürfnisse der Menschheit, die Kategorie des Ideals, d. h. die Form, unter der wir das Ideal auffassen, wie der Raum und die Zeit die Kategorien der Körper, d. h. die Formen sind, unter denen wir die Körper auffassen. Die Menschheit macht Göttliches, wie die Spinne ihr Netz spinnt. Der Mensch macht die Heiligkeit dessen, was er glaubt, und die Schönheit dessen, was er liebt. Das Absolute der Gerechtigkeit und der Vernunft ist, außer der Menschheit betrachtet, eine Abstraction, nur in der Menschheit eine Realität. Der Mensch, hingestellt vor das Schöne, Gute und Wahre, tritt aus sich selbst heraus und vernichtet, von einem himmlischen Zauber getragen, seine armselige Persönlichkeit, begeistert und absorbirt sich; was ist das anders als anbeten? Für Renan ist das Studium der Natur und der Menschheit die ganze Philosophie, der Monotheismus das Minimum der Religion, der Atheismus aber existirt nicht, er ist nur ein grammatischer Irrthum und ein Misverständniß, eine kleinmüthige Furcht vor höhern Formeln. Renan kennt Feuerbach, er ist ihm kein Atheist, und wenn er einer wäre, so ist er es „fromm und mit einer gewissen Salbung".

Was die Seele betrifft, so hat sie nach Renan nichts Materielles, aber sie entsteht nur anlaßlich der Materie. Die Materie ist eine nothwendige Bedingung des Gedankens; die Seele, das Selbstbewußtsein nur ein Resultat, das reeller ist als die Ursache, die es erzeugt, ungefähr wie ein Concert nicht bestehen könnte ohne die Instrumente der Ausführenden, obwol es einer ganz andern Ordnung angehört. Die Harmonie einer Leier ist etwas Unsichtbares, Immaterielles, Herrliches und Göttliches. Wenn nun unsere Seele eine Art von Harmonie

ist, so muß sie nothwendig, so göttlich sie auch ist, wie die andern in den Tönen bestehenden Harmonien zu Grunde gehen.

Den Deutschen werden diese Anschauungen wenig Neues bieten; es sind theils die schweigenden Voraussetzungen der modernen Speculation von Spinoza bis Hegel, theils hat die jüngere philosophische Schule sie mit ähnlichen Wendungen wie Renan ausgeplaudert. Nur ist der französische Philosoph in seiner Ausdrucksweise oft unvorsichtiger und kühner. Die französische Sprache gibt zwar den glänzenden Schmuck her, in den sich die begriffliche Darlegung kleiden kann, und Renan macht von diesem Schmuck oft einen salbungsvollen, ja an die Mystik anklingenden Gebrauch. Wo es aber gilt, Resultate des Denkens in bestimmter Formel auszusprechen, da besitzt die französische Sprache wiederum eine Präcision, eine durchsichtige Klarheit, eine an den gesunden Menschenverstand appellirende „grammatische Logik", daß eine wörtliche Wiedergabe einzelner Sentenzen an das Gebiet streifen würde, wo deutsche Strafgesetze die Grenzmarken der „Blasphemie" aufgerichtet haben. Neben Littré und den andern neufranzösischen Materialisten erscheint Renan zwar noch immer als der „Theologe", der über einen gewissen Hymnenschwung gebietet, der sein kritisches Richtschwert gelegentlich unter Rosen versteckt. Namentlich tritt dies in dem für die große Menge bestimmten „Leben Jesu" hervor, welches in der Beleuchtung der vorausgehenden philosophischen Schriften erst in seiner radicalen Tendenz begriffen wird, indem die naive, oft warme und innige Darstellung selbst leicht darüber täuschen könnte. Renan steht durchaus auf dem Standpunkt des philosophischen Radicalismus; alle Ideen von Strauß, Feuerbach, Bruno Bauer und Moleschott in einer unterschiedslosen Vermischung, dabei oft in neuer, geistreicher Formulirung, finden sich in seinen Schriften wieder. Wenn indeß das deutsche Volk auch mit diesem Ideenkreise vertraut war, so konnte es sich doch dem Eindruck nicht entziehen, den das Leben Jesu in der Renan'schen Behandlungs-

weise hervorbrachte, ein Eindruck, der wesentlich darauf beruhte, daß Renan positiv-aufbauend zu Werke ging und eine lebendige und zusammenhängende Reproduction auf Grundlage der Voraussetzungen des modernen Bewußtseins gab, welches alles auf die Natur und auf die Menschheit zurückführt.

Auch über Jesus selbst hatte sich Renan in seinen frühern Schriften, namentlich in seinem Werke „Ueber die Freiheit des Denkens" ausgesprochen. Den Evangelien gegenüber verlangt er eine rein wissenschaftliche, kaltblütige Kritik. Der Geschichtschreiber Jesu soll ebenso frei sein wie der Geschichtschreiber des Buddha und Mohammed. Für diesen unbefangenen Geschichtschreiber ist Jesus nun ein unvergleichlicher Mensch, so groß, daß er, obgleich man hier alles vom Gesichtspunkt der positiven Wissenschaft aus beurtheilen muß, denen nicht widersprechen möchte, welche in Bewunderung des Ausnahmecharakters seines Werks ihn Gott genannt haben. Ein Opfer seiner Idee und vergöttlicht durch den Tod, gründete Jesus die unsterbliche Religion der Menschheit, frei von jedem Priesterthum, jedem Cult, jeder Uebung. Renan's „Christologie" beruht nur darauf, daß er in dem Heiland zwei Naturen unterscheidet, den realen Menschen, Jesus den Galiläer, den idealen, imaginären Menschen Christus, der unsterblich ist. Für diese Anschauung ist das Gottmenschthum wieder vorhanden; der Galiläer verfällt der Kritik, der unsterbliche Christus der Anbetung. Doch hat diese Scheidung, dieser Dualismus, den Renan bald wieder sophistisch einzuschränken sucht, für seine kritische Geschichte nur einen geringen Werth und bestimmt nur den Wechsel zwischen Pamphlet und Hymnus, der durch sein Werk hindurchgeht.

Renan's „Leben Jesu" ist nun die Antwort auf die Frage: Welches ist der historische Grund der evangelischen Legenden? Wie war das Leben Jesu beschaffen, von jeder legendenhaften Ausschmückung entkleidet, einfach erklärt aus den Bedingungen des Landes und Volkes, der ganzen damaligen Cultur, und aus der psychologischen Entwickelung des Individuums? Nicht

kritische Glossen aneinanderzureihen war die Aufgabe, die der Orientalist sich stellte, sondern in einer Erzählung von künstlerischem Zusammenhang und mit glaubwürdigen Motiven das Bild jener erhabenen Erscheinung dem modernen Bewußtsein vorzuführen. Daher der Vorwurf des Romans, der die Renan'sche Schrift getroffen hat! In der That ist sie eine Uebersetzung der Legende in das Bewußtsein der Gegenwart, ein Epos, aber ohne Göttermaschinerie und mit dem Anspruch, daß gerade sein künstlerischer Zusammenhang die Verkettung der Ereignisse in ihrer ursprünglichen Wahrheit wiedergibt.

Der kritische Apparat, den Renan in Thätigkeit setzt, um zunächst als Grundlage seiner Erzählung gleichsam den geschichtlichen Urtext der vielfach überschriebenen evangelischen Palimpseste zu gewinnen, ist ein vielseitiger und keineswegs verächtlicher, wie die Schmähschriften mancher deutscher Landgeistlichen nachzuweisen suchen, die dem gelehrten Orientalisten Mangel an Kenntnissen vorwerfen, während sie selbst ihm hierin gewiß nicht die Schuhriemen zu lösen vermögen. Renan begnügt sich nicht mit den Resultaten, welche die Kritik der Synoptiker und des Johanneischen Evangeliums ergibt; er braucht das Licht, welches auch von anderer Seite auf die damalige Weltbühne, auf die Zustände Judäas fällt. Er benutzt fleißig Josephus, der auf jenes Ereigniß von oben herabsieht; denn es ist für ihn von untergeordneter Bedeutung, und nur die handelnden Staatsbeamten, die Regierungskirche, die in Beziehung zu ihm getreten sind, würdigt er seiner Schilderung. Renan benutzt ferner den Talmud. Er ist mit Abraham Geiger der Ansicht, daß die wahre Kenntniß der Umstände, unter denen Jesus auftrat, aus jener seltsamen Compilation geholt werden muß, in welcher so viele kostbare Belehrungen mit so nichtssagender Scholastik vermischt sind. Sehr viele materielle Einzelheiten der Evangelien finden ihren Commentar im Talmud. Renan hat mit Hülfe eines gelehrten Israeliten, Neubauer, zahlreiche, zum Theil bisher nicht benutzte Notizen aus dem Talmud

zusammengestellt, welche über die damaligen Zustände der Juden Aufklärung geben. In der That hat das Colorit des Renan'schen Werks gerade dadurch eine ausnehmende Lebendigkeit gewonnen. Die Gegner bestreiten zwar hartnäckig, daß diese Notizen wirklich etwas Neues, bisher Unbekanntes bringen. War aber eine Menge dieser Daten bisher bekannt, so bleibt es immer auffallend, daß sie für eine Belebung der neutestamentlichen Geschichte so wenig fruchtbringend gewesen sind. Ohne Frage hat durch diese talmudische Färbung das „Leben Jesu" von Renan einen eigenthümlichen und überraschenden Reiz gewonnen; es ist nicht blos eine Decorationsmalerei, welche dem Hintergrund der Scene zugute kommt; es fällt durch sie manch bedeutsames Licht auf die Volksbewegung, aus welcher die Gestalt des Messias auftauchte.

Was die Evangelien betrifft, so benutzt sie Renan als theilweise legendenartige Quellen. Matthäus verdient nach ihm vor allem ein unbedingtes Vertrauen in Bezug auf seine Reden, es sind die Notizen selber, die aus der lebhaften klaren Erinnerung an das Leben Jesu gemacht sind. Dagegen finden sich unter den Erzählungen dieses Evangeliums viele Legenden, hervorgegangen aus der Frömmigkeit der zweiten christlichen Generation. Das Evangelium Marci ist fester, bestimmter, ursprünglicher, aus den Aufzeichnungen eines Augenzeugen hervorgegangen; gewisse Worte Jesu werden in syrisch-chaldäischer Sprache angeführt. Das dritte Evangelium erscheint ihm als ein Document aus zweiter Hand, überdachter, regelrechter, bewußter, das Werk eines Mannes, der aussucht und combinirt; daher die Uebertreibung in einzelnen Sentenzen, in der Darstellung des Wunderbaren, und mancherlei chronologische und sonstige Irrthümer. Lukas hat Documente vor sich gehabt, die wir nicht mehr besitzen, daher in der letzten Lebenszeit Jesu einige zartgefühlte Situationen und köstliche Aussprüche, die nur ihm gehören. Doch er ist ein Compilator, der den Text nach bestimmten Tendenzen arrangirt. Noch

tendenziöser erscheint das Evangelium Johannis, über welches sich Renan in längerer Auseinandersetzung ergeht. Er sucht seine Meinung über dasselbe dadurch zu erläutern, daß er Jesus mit Sokrates, die Synoptiker mit Xenophon, Johannes mit Platon vergleicht. Das Evangelium Johannis zeigt unabläſſig die Bestrebungen des Apologisten, die Hintergedanken des Sektirers, die Absicht, neue Thesen zu beweisen und Gegner zu überzeugen. Alle Reden haben einen mystischen Ton; ein neuer Geist hat darüber hingeweht, die Gnosis hat schon begonnen; die galiläische Aera des Reiches Gottes ist zu Ende. Stimmt Renan in Bezug hierauf mit der neuern deutschen Kritik überein, so weicht er darin um so mehr von ihr ab, daß er in Bezug auf Thatsachen Johannes für den bessern Biographen hält und behauptet, diese Schule habe die äußern Vorfälle des Lebens Jesu, namentlich seine Leidensgeschichte, besser gekannt als die Gruppe, aus deren Erinnerungen die synoptischen Evangelien hervorgegangen sind. Nach der Ansicht von Strauß ist dies ein Grundirrthum von Renan. Die apokryphischen Evangelien, die nur von untergeordnetem Werth sind, hat Renan nicht benutzt, wohl aber die von den Kirchenvätern aufbewahrten Stücke von alten Evangelien, die einst neben den kanonischen existirten und jetzt verloren sind, wie das Evangelium nach den Hebräern, nach den Aegyptern, die nach Marcio und Tatian benannten Evangelien.

Aus diesen Quellen hat Renan seine Schrift zusammengestellt, eine moderne „Evangelienharmonie“, in deren Accorde kein Ton aus einer übersinnlichen Welt dringt. Er befolgte dabei gewisse Gesetze künstlerischer Composition, insoweit sie ihm mit der kritisch gesichteten Ueberlieferung in Einklang zu sein schienen. In dem Gemälde des „Leben Jesu“ fehlt bisher nicht nur Licht und Schatten, sondern überhaupt jede Farbenabstufung. Bei Renan tritt eine Entwickelung, eine Steigerung ein, welche von dem heitern Idyll von Galiläa bis zur Passionstragödie von Jerusalem führt. Der milde

Volkslehrer wird zum Enthusiasten, welchem Renan sogar einen fanatischen Anstrich zu geben sich nicht scheut. Wir sehen ein Drama vor uns, welches sich aus harmlosen Anfängen zu einer tragischen Höhe entwickelt. Und mit welchen warmen Farben schildert Renan dieses Idyll von Nazareth, mit Farben, wie sie nur eigene Anschauung ihm geben konnte! Wir sehen die Hütte Joseph's, wahrscheinlich den heutigen armseligen Hütten des Orts gleichend, welche durch die Thür ihr Licht empfangen, zu gleicher Zeit als Werkstatt, Küche und Schlafzimmer dienen; das ganze Meublement besteht aus einer Fußdecke, einigen am Boden liegenden Sitzkissen, ein paar Thongefäßen und einem bemalten Koffer; wir sehen die steinigen Pfade und Sackgassen, in denen das Kind spielte, auch die nach älterm Zeugniß früher so fruchtbare Umgebung der Stadt, die heitere Bevölkerung, die schönen Frauen. Wir besteigen das schöngelegene Plateau dieser Stadt und erfreuen uns an der glänzenden Aussicht, welche schon den jungen Jesus entzückt und in seiner Brust eine Fülle von Träumen erweckt hat. „Im Westen zeichnen sich die schönen Linien des Karmel ab, welche in einer jähen, sich wie ins Meer senkenden Spitze enden. Dann zeigen sich die Berge des Landes Sichem, wo die heiligen Orte der Patriarchenzeit liegen, mit dem Doppelgipfel, welcher Mogeddo beherrscht, die Höhen von Galboë, die kleine malerische Gruppe, an welche sich die anmuthigen oder schrecklichen Erinnerungen von Sulem und Endor knüpfen; der Tabor mit seiner schönen abgerundeten Form, welche das Alterthum mit einem Busen verglich. Durch einen Einschnitt zwischen dem Berge von Sulem und dem Tabor sieht man das Thal des Jordan und die Hochebenen von Peräa, welche nach Osten hin eine zusammenhängende Linie bilden. Im Norden verdecken, sich zum Meere hinabneigend, die Berge Saint-Jean-d'Acre, lassen aber die Linien des Golfs von Khaifa erblicken. Das war der Horizont Jesu. Dieser Zauberkreis, die Wiege des Reiches Gottes, stellte jahrelang seine ganze Welt vor. Sein Leben selbst kam

wenig über diese seiner Kindheit vertrauten Grenzen hinaus. Denn weiterhin nördlich sieht man fast an den Flanken des Hermon das Cäsarea Philippi, die am weitesten in das Land der Heiden hinausgehenden Spitzen, südlich aber ahnt man hinter den schon nicht mehr so lachenden Bergen Samarias das triste Judäa, wie von einem sengenden Winde der Abstraction und des Todes ausgetrocknet." *) Mit gleich lebendigem Colorit schildert er Galiläa, das damals herrliche, erst durch den Islam verwüstete Land, mit seinem Blumenteppich, seinen zarten Turteltauben, Amseln, Haubenlerchen, friedlichen Störchen, seinen harmonisch geformten, zu hohen Gedanken anregenden Bergen, mit den frischen Wassern und Fruchtbäumen, den großen weinumrankten Landhäusern, den Citronen- und Granatengärten. „Jede Geschichte der Entstehung des Christenthums", ruft Renan begeistert aus, „gestaltet sich zu einer lieblichen Idylle. Ein Messias bei einem Hochzeitsmahl, die Sünderin und der gute Zachäus zu seinen Festen herangezogen, die Gründer des Reiches Gottes wie ein Zug Brautführer, das wagte Galiläa, das verstand es zur Geltung zu bringen." Auch den See Tiberias schildert Renan mit stimmungsvoller Landschaftsmalerei. Haben doch die Ufer dieses Sees das erste verheißungsvolle Wirken Jesu mit angesehen. Kapernaum wurde seine Stadt, als sein Geburtsort Nazareth (die Geburt Jesu zu Bethlehem gilt Renan wie Strauß für eine mit der ihm zugeschriebenen messianischen Aufgabe zusammenhängende Sage) sich von ihm abwendete, als seine Familie ihm feindlich gegenübertrat; „denn der Prophet gilt nichts in seinem Vaterlande". Von hier aus macht Jesus Missionsausflüge nach den kleinen Städten Magdala, Dalmanutha, Bethsais, Chorazin. Am See Tiberias war es, wo er seine Bergpredigt hielt, wo er unter den Fischern seine Jünger fand, wo das Reich Gottes

*) Das Leben Jesu von Renan, übersetzt von Ludwig Eichler (Berlin 1864).

in der neuen Auffassung als ein Reich des Gedankens in seiner Seele aufging!

Wie die natürlichen Voraussetzungen, welche in der Eigenthümlichkeit des Landes und der Bevölkerung lagen, stellt Renan auch die geschichtlichen dar, welche die Wirksamkeit Jesu bestimmten: die Weltlage, die Stellung der damaligen Religionen, die Gärung im Judenthum, die messianischen Hoffnungen, das bereits auftauchende Ideal des Märtyrerthums. Der Blick auf die politischen Verhältnisse Judäas zeigt uns dies Land als eine Art Anhängsel der Provinz Syrien und den kaiserlichen Legaten derselben unterworfen. Die unter diesen herrschenden Söhne des Herodes waren nur Schattenkönige. Doch glühend war die Opposition gegen die römische Herrschaft unter den fanatischen Anhängern des alten Gesetzes. Man riß die römischen Adler, die Votivtafeln der Procuratoren nieder; es fehlte nicht an Erscheinungen des exaltirtesten Fanatismus. Zeloten oder Sikarier traten auf, welche sich die Aufgabe stellten, jeden zu tödten, der vor ihren Augen das Gesetz verletzte; ebenso Wunderthäter, Thaumaturgen. In Galiläa selbst nährte den politischen Aufstand Judas der Golonite, der an der Spitze der Steuerverweigerer stand. Das Geld der Staatskassen für gestohlenes Gut zu halten, war eine Consequenz der jüdischen Theokratie. Der Aufstand Judas wurde zwar unterdrückt, doch blieb seine Schule bestehen. Jesus trat dieser politischen Bewegung entgegen: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist.“ Doch seine milde Lehre fiel in eine wildbewegte, opferfreudige Zeit, und Renan bemüht sich darzustellen, wie Jesus selbst später von dieser Spannung der aufgeregten Gemüther ergriffen und durch den Drang der Umstände, durch die über ihn verhängte Verfolgung zu gesteigerter Schwärmerei hingerissen wurde.

Wenn diese Darstellung auch in künstlerischer Hinsicht befriedigt, indem wir in jedem Menschenleben einen bestimmten Entwickelungsgang aufzusuchen geneigt sind und danach streben,

das Gesetz dieser Entwickelung zu erkennen, so hat sie dennoch für den unbefangenen Sinn keine überzeugende Wahrheit. Nicht nur beginnt die Legende, welche Renan nur mit dieser zweiten, exaltirten Epoche des Lebens Jesu in Verbindung bringt, schon früher, schon am See Genezareth, wenngleich hier die Wunder selbst einen mehr idyllischen Charakter an sich tragen, sondern auch die Weltanschauung Jesu ist in der friedlichen Umgebung Galiläas im wesentlichen dieselbe gewesen wie später in der feindlichen von Jerusalem. Von Haus aus predigte er das Gottesreich als eine Umwälzung aller Dinge, wenn er auch erst später jenen Ausspruch von höchster revolutionärer Kraft that, in welchem er einen neuen Himmel und eine neue Erde verlangt, eine Wiedergeburt aller Dinge durch Feuer und den Odem Gottes.

Ueberhaupt geben wir dem ersten Theil der Renan'schen Darstellung den Vorzug; es herrscht in demselben eine naive Anschaulichkeit. Auch die Gestalt Jesu selbst tritt mit realistischer Wahrheit vor uns hin. Wir sehen den Sohn des Zimmermanns unter seinen Brüdern und Schwestern aufwachsen, er treibt das Handwerk seines Vaters, zuerst in Nazareth, dann nach dem Tode Joseph's in Kana, wohin seine Mutter gezogen war. Es galt dies nach jüdischer Sitte für kein erniedrigendes Verhältniß; denn die größten Doctoren trieben Handwerke. Jesus lernte nach Renan in den niedern Schulen der Synagogenvorleser schreiben und lesen; die höhern Schulen der Soferim hat er nie besucht; er besaß keinen der Titel, welcher Anspruch auf Wissen in den Augen des Volks gibt. Der eigentliche Dialekt Jesu war der syrische, vermischt mit dem damals in Palästina gesprochenen Hebräisch, die griechische Cultur war ihm fremd, fremd der neue Gedanke der griechischen Wissenschaft. „Fast ein Jahrhundert vor ihm hatte Lucretius", sagt Renan, „die Unveränderlichkeit des allgemeinen Gesetzes der Natur auf bewunderungswürdige Weise ausgesprochen. Die Negation des Wunders, der Gedanke, daß

alles auf der Welt nach Gesetzen geschieht, bei denen die Dazwischenkunft höherer Wesen nicht stattfinden kann, war in den großen Schulen aller Länder, welche griechische Cultur erhalten hatten, ganz gäng und gebe. Vielleicht waren sogar Babylon und Persien demselben nicht fremd. Jesus wußte nichts von diesem Fortschritt. Obwol zu einer Zeit geboren, wo das Princip der positiven Wissenschaft schon proclamirt war, lebte er noch mitten im Uebernatürlichen." Dagegen kannte er das Gesetz; er kannte die Sprüche eines Jesus Sirach und Hillel, welchen letztern Renan in mancher Hinsicht den Lehrer Jesu nennen will; denn die Wendung gegen die Aeußerlichkeit der formellen Beobachtung des Gesetzes, die Wendung nach der innern Läuterung hin war beiden gemeinsam, ebenso die aphoristische, sprichwörtliche Form. Jesus war überhaupt kein Theolog, kein Philosoph, wie es mit Ausnahme Çakya-Muni's, des Gründers des Buddhismus, alle großen Religionsstifter nicht waren. Er disputirte niemals über Gott, sondern er fühlte ihn unmittelbar in sich. Gott unmittelbar als Vater auffassen, das ist die ganze Theologie Jesu. Er glaubt sich in directer Beziehung mit Gott, er hält sich für den Sohn Gottes. Das höchste Bewußtsein von Gott, das im Schos der Menschheit existirt hat, ist das von Jesu. Wie Jesus wahrscheinlich lehrend aufgetreten, sucht Renan durch einen Hinblick auf die damaligen Einrichtungen der Synagoge zu erläutern. Jedermann konnte sich als Vorleser hinstellen und den heiligen Text commentiren, eine außerordentlich willkommene Gelegenheit für die Neuerer. Als Jesus zuerst von der göttlichen Begeisterung ergriffen war, nahm die Stimme des jungen Zimmermanns, wie Renan sagt, plötzlich einen außerordentlich weichen Ton an. Ein unendlicher Zauber ging von seiner Person aus, und die, welche ihn bis dahin gesehen, erkannten ihn nicht wieder. Sein liebenswürdiger Charakter und wahrscheinlich eins der hinreißend schönen Gesichter, welche mitunter bei der jüdischen Rasse vorkommen, schuf einen Zauber-

kreis um ihn herum, dem die wohlwollende und unbefangene Bevölkerung in seiner Nähe sich nicht entziehen konnte.

In einer naiv profanirenden Weise spricht Renan mehrfach von den Beziehungen Jesu zu den Frauen, ja auch von seinen vertrauten und freien, aber durchaus moralischen Beziehungen zu Frauen von zweifelhaftem Rufe. „Gleich Franz von Assisi und Franz von Sales behandelte er die Frauen, welche sich für dasselbe Werk interessirten, immer als Schwestern — auch er hatte seine Sancta-Clara, seine Françoise von Chantal. Nur ist es wahrscheinlich, daß diese noch mehr ihn liebten als sein Werk, jedenfalls war er stärker geliebt, als er liebte. Wie es häufig bei sehr erhabenen Naturen vorkommt, verwandelte sich bei ihm die Zärtlichkeit des Herzens in eine unendliche Sanftmuth, eine unbestimmte Schwärmerei, ein allgemeines Wohlbehagen. Er hatte gegen die Frauen jenes rücksichtsvolle Benehmen, welches zwischen den beiden Geschlechtern eine sehr angenehme Uebereinstimmung der Gedanken möglich macht. Die Trennung der Männer von den Frauen, welche bei den semitischen Völkern jede Entwickelung des Zartgefühls verhindert hat, war ohne Zweifel damals wie noch heutzutage lange nicht so streng auf dem Lande und in den Dörfern als in den großen Städten. Drei oder vier ergebene Galiläerinnen begleiteten den jungen Meister beständig und machten sich das Vergnügen, ihn hören und für ihn Sorge tragen zu können, streitig. Sie brachten in die neue Sekte ein Element der Begeisterung und des Wunderbaren hinein, dessen Wichtigkeit man schon damals fühlte. Eine von ihnen, Maria von Magdala, welche den Namen ihres armseligen Fleckens so weltberühmt gemacht hat, scheint eine sehr überspannte Person gewesen zu sein. Nach der Ausdrucksweise des Landes war sie von sieben Teufeln besessen gewesen, d. h. sie war von Nervenkrankheiten befallen, die für die damalige Zeit unerklärlich waren. Jesus vermochte durch seine reine und milde Schönheit diese Organisation zu beruhigen. Die Magdalena war ihm bis zu Golgatha

treu und an dem zweiten Tage nach seinem Tode spielte sie die bedeutendste Rolle; denn sie war das Hauptorgan, durch welches der Glaube an die Auferstehung Wurzel faßte. Johanna, die Frau des Chuza, eines der Hausmeister des Antipater, Susanna und andere unbekannt gebliebene folgten ihm stets und bedienten ihn. Einige derselben waren reich und brachten durch ihr Vermögen den jungen Propheten in die Lage, sein bis dahin ausgeübtes Gewerbe aufgeben zu können."

Die Beziehungen Jesu zu Johannes dem Täufer stellt Renan in klarem Zusammenhang mit Berücksichtigung der historischen Verhältnisse dar, welche den jugendlichen Johannes mit dem Hause des Herodes in einen so tragisch endenden Conflict brachten. Was Renan über die Moral der Bergpredigt und über das von Jesu begründete Gottesreich sagt, ist den deutschen, namentlich den protestantischen Lesern geläufig, indem es mit den erbaulichern Betrachtungen unserer Moraltheologen vollkommen übereinstimmt.

Doch die Idylle von Galiläa nimmt ein Ende, die Tragödie von Jerusalem beginnt. Die Exposition derselben verlegt Renan indeß noch in die Zeit der Predigten am See Tiberias, indem er behauptet, daß Jesus alljährlich zum großen Fest nach Jerusalem gewandert sei und sich dort in seinem Widerspruch gegen das Treiben der Pharisäer und der sadducäischen Priester bestärkt habe. Die Synoptiker erzählen bekanntlich nichts von diesen frühern Pilgerfahrten Jesu nach Jerusalem — Renan schließt sich hierin an das Evangelium Johannis an, welchem er, wie wir gesehen, in Bezug auf thatsächliche Mittheilungen aus dem Leben Jesu eine besondere Geltung einräumt. Doch geräth er dadurch nicht nur in Widerspruch mit der deutschen Kritik, sondern bringt auch die Motive seiner eigenen Erzählung ins Schwanken. Denn wie soll die von ihm angenommene ganz plötzliche Wendung im Wesen und in der Weltanschauung Jesu gerechtfertigt werden, wenn dieser bereits jahraus jahrein

den Cultus des Tempels und das Treiben der Priester in der Nähe gesehen? Die Ueberzeugung, daß mit dem alten jüdischen Cultus kein Pact zu schließen sei, hätte ja dann schon längst in ihm Wurzel schlagen müssen! Renan bezeichnet es ausdrücklich als eine entscheidende, aber spätere Wendung im Leben Jesu, daß ihm an die Stelle des Judenthums die Religion der Menschheit trat. Man braucht diese Ansicht Renan's nicht zu theilen, denn schon frühern Aussprüchen Jesu in der Bergpredigt liegt die gleiche Anschauung zu Grunde; wenn man aber mit Renan übereinstimmt, so muß man sich auch an die Ueberlieferung der Synoptiker halten, welche Jesus erst gegen das Ende seines Lebens nach Jerusalem wandern lassen. Denn nur die Plötzlichkeit neuer, zum ersten mal empfangener Eindrücke kann eine so plötzliche Wandlung erklären.

Wo Renan nun die Legende beginnen läßt, beginnt sie in Wahrheit nicht. Doch an dieser Stelle erst läßt sich der Autor auf eine Kritik der Legende und des Wunders ein. Es ist keine Frage, daß dies die schwachen Partien seines Werks sind, in denen er namentlich gegen die deutsche Wissenschaft sehr im Nachtheil ist. Wie würdevoll ist die mythische Auffassung von Strauß gegenüber dieser sich mit mancherlei Muthmaßungen behelfenden Erklärung, welche doch auf den Standpunkt der englischen Naturalisten und Deisten zurückfällt, indem sie trotz aller Clauseln und Verschleierungen eine gewisse Absichtlichkeit von seiten des Wunderthäters oder mindestens ein Geschehenlassen, wo andere diesen Nimbus zu verbreiten suchen, nicht ausschließt. Der Mythus gehört dem Bewußtsein der Spätergeborenen an; er ist die absichtslose Einkleidung der Idee in ein thatsächliches Gewand: die Legende, wie Renan sie auffaßt, ist eine freie Erdichtung tendenziöser Art, welche gleichzeitig mit der Erscheinung, die sie verherrlicht, ins Leben tritt, um ihren Zwecken zu dienen. So erklärt Renan, daß die messianische Sage, die Jesus zum Sohn David's machte, von den Jüngern nicht ohne seine schweigende Zustimmung verbreitet

wurde, daß auch der Begriff des „Gottessohns", des von Gott besonders begünstigten Menschen, ihm nicht fremd war; denn er fühlte das Bedürfniß, sich Ansehen zu verschaffen und Begeisterung bei seinen Schülern hervorzurufen. Eine absolute Ueberzeugung oder vielmehr der Enthusiasmus, der ihm sogar die Möglichkeit eines Zweifels benahm, deckte, wie Renan meint, alle diese Kühnheiten. Wir mit unsern ängstlichen Naturen können eine solche Art, von der Idee, zu deren Apostel man sich macht, ergriffen zu sein, nicht gut fassen. Bei uns, den ernster gestimmten Gemüthern, bezeichnet Ueberzeugung Aufrichtigkeit gegen sich selbst. Aber bei den orientalischen Völkern, welche wenig an die Zartheit kritischen Geistes gewöhnt sind, hat Aufrichtigkeit gegen sich selbst keinen Sinn. Guter Glaube und Betrug sind Wörter, welche bei unserer Gewissensstrenge zwei sich ausschließende, unversöhnbare Ausdrücke sind. Im Orient hat man von einem zum andern noch tausend Uebergänge und Umwege. Es gibt keine große Stiftung, deren Grundlage nicht die Legende wäre, der einzig Schuldige in solchem Falle ist die Menschheit, welche betrogen sein will.

„Was die Wunder betrifft", fährt Renan fort, „so galten sie zu dieser Zeit für das unerlaßliche Zeichen des Göttlichen und das Gepräge des prophetischen Berufs. Jesus hatte also nur die Wahl zwischen zwei Entschlüssen: er mußte seine Sendung aufgeben oder er mußte Thaumaturge werden. Die Wunder Jesu waren eine Gewalt, die sein Jahrhundert ihm anthat, eine Concession, welche ihm die vorübergehende Nothwendigkeit entriß. Deshalb ist auch der Wunderthäter und Exorcist gefallen, aber der religiöse Reformator wird ewig leben."

Im einzelnen haben diese Erklärungen Renan's etwas Geschraubtes und Gewundenes, und die Nutzanwendung, die er von ihnen in Bezug auf das Hauptwunder, die Wiedererweckung des Lazarus, macht, kann diesen Eindruck nur bestätigen. „Der

Ruf", sagt Renan, „schrieb Jesu schon mehrere Thaten dieser Art zu. Die Familie von Bethanien kann wol auch, ohne sich etwas dabei zu denken, zu dem Act gebracht worden sein, den man wünschte. Jesus ward von ihnen angebetet. Lazarus scheint wirklich krank gewesen zu sein und selbst auf eine Botschaft der Schwester an Jesus Peräa verlassen zu haben. Die Freude über seine Ankunft mag den scheintodten Lazarus ins Leben zurückgerufen haben. Vielleicht auch ließ der glühende Wunsch, allen denen den Mund zu schließen, welche die göttliche Sendung ihres Freundes freventlich leugneten, diese leidenschaftlichen Personen die Grenzen des Wahrhaften überschreiten." So verläuft das Raisonnement Renan's an einer Kette von „vielleicht", deren Schlußglied der Grundsatz des Jesuitismus bildet, daß der Zweck das Mittel heiligt. Nicht anders faßt Renan die Auferstehung Jesu auf, obgleich er die Entstehungsgeschichte dieser Legende genauer erst in seiner „Geschichte der Apostel" erörtern will. Dennoch unterläßt er schon hier nicht, gewiß zum Entzücken der Damen, welche die Vorlesungen des Collége de France zu besuchen pflegen, zu erwähnen, daß die Maria Magdalena bei dieser Gelegenheit eine Hauptrolle spielte, und dabei das folgende rhetorische Feuerwerk abzubrennen: „Göttliche Macht der Liebe! Heilige Augenblicke, wo die Leidenschaft einer Visionärin der Welt einen auferstandenen Gott gibt!"

Was die künstlerische Gruppirung und Beherrschung des Stoffs betrifft, so zeigt im übrigen die Renan'sche Behandlung dieser letzten Periode von Jesu Wirken unleugbare Vorzüge. Mit vielem Geschick wird alles hervorgehoben, was auf die durch die Umstände, durch die Aufregung der Festwoche und den Eifer der Feinde hervorgerufene Neigung und Exaltation in dem Auftreten Jesu hinweisen könnte. Gegenüber dem Pharisäismus erscheint Jesus als ein Großmeister der Ironie, welcher die tonangebenden Heuchler mit scharfschneidendem Spotte geiselt. Mit wachsender Bitterkeit predigt er gegenüber

den Reichen und Vornehmen das Evangelium der Armuth; immer mehr sagte er sich von dem alten Gesetz los und empörte das orthodoxe Judenthum gegen seine Neuerung. Das „Reich Gottes“, das er verkündet, nimmt immer mehr eine apokalyptische Färbung an; eine Zukunft wird vorausgesagt, die ein gewaltsamer Bruch mit der Vergangenheit ist; Offenbarungen des Jüngsten Gerichts strahlen empor über der dem Untergang verfallenen Welt und beleuchten das Paradies wie die Gehenna, den schauervollen Abgrund für die Opfer des göttlichen Zorns. Und dieser göttliche Zorn trifft die Städte, die sich nicht bekehren wollen, er trifft Chorazin und Bethsaida, vor allem aber Kapernaum, die Stadt, die erhoben war bis in den Himmel! Eine Reaction gegen das Wirken Jesu war auch an den Lieblingsstätten seiner frühern Wirksamkeit eingetreten; die Opposition steigerte seinen Eifer, seine Schwärmerei. Den Jüngern ruft er zu „wenn sie aus einer Stadt vertrieben werden, sollen sie den Staub von ihren Füßen schütteln, aber es dieser Stadt ausdrücklich vorhalten, damit sie nicht die Ausrede hat der Unkenntniß des Reiches Gottes. Wer zu ihm kommt, soll Vater, Mutter, Weib, Kind, Brüder, Schwestern hassen und noch dazu sein eigenes Leben — sonst kann er nicht sein Jünger sein“. Es sind das zukunftsvolle und inhaltschwere Worte. Aus dieser exaltirten Moral, sagt Renan, die in einer hyperbolischen, zum Schrecken energischen Sprache ausgedrückt ist, entsprang eine große Gefahr für die Zukunft. Je mehr man den Menschen vom Leben losmachte, zerstörte man das Leben selbst. Der Christ wird dafür gelobt werden, wenn er ein schlechter Sohn, ein schlechter Patriot ist, wenn er nur um Christi willen sich seinem Vater entgegenstellt, sein Vaterland bekämpft. Ein verhängnißvoller Keim der Theokratie ist in die Welt geworfen.

Die Schilderung, welche Renan von der letzten Woche in Jerusalem und der Passion Jesu entwirft, ist durchaus lebendig, und gewinnt namentlich durch die Beleuchtung, welche aus dem

Talmud und andern Quellen auf das Proceßverfahren gegen Jesus und auf die Stellung der jüdischen Behörden zueinander und zu den römischen fällt, eine willkommene Klarheit und Anschaulichkeit. Nachdem Renan noch den Tod des Heilands am Kreuze dargestellt, bricht er in den folgenden Hymnus aus: „So ruhe denn in deiner Glorie, du edler Stifter! dein Werk ist vollendet, deine Göttlichkeit begründet. Fürchte nicht, daß das Gebäude deiner Bestrebungen infolge eines Fehlers zusammenbreche! Von nun ab allen Schwächen und Anfechtungen fern, wirst du von der Höhe deines göttlichen Friedens herab den unendlichen Folgen deiner Großthaten beiwohnen. Um den Preis einiger Stunden des Leidens, das doch deine hohe Seele nicht hat antasten können, hast du dir vollkommenste Unsterblichkeit errungen. Für Tausende von Jahren wird die Welt sich deines Ursprungs rühmen. Seit deinem Tode tausendmal lebendiger, tausendmal geliebter, als während der Zeit deines irdischen Wandels, wirst du so sehr der Grundstein der Menschheit werden, daß deinen Namen aus der Welt vertilgen dieselbe bis in ihre Grundfesten erschüttern hieße. Zwischen dir und Gott wird kein Unterschied mehr sein. Als vollständiger Ueberwinder des Todes nimm Besitz von deinem Reiche, in welchem dir auf der Siegesbahn Jahrhunderte voll Verehrung folgen werden.“ Und mit einem ähnlichen Hymnus schließt Renan sein Werk: „Was für unerwartete Erscheinungen sich noch im Schose der Zukunft verbergen mögen, Jesus wird nie übertroffen werden. Sein Cultus wird sich stets verjüngen, seine Legende wird ewig Thränen hervorrufen; seine Leiden werden die besten Herzen rühren; alle Jahrhunderte werden es laut aussprechen, daß unter den Söhnen der Menschen kein größerer geboren worden ist als Jesus.“ Glaubte Renan, indem er so in begeistertem Erguß sich wieder der kirchlichen Anschauung näherte, die er kritisch aufgelöst, einer fanatischen Gegnerschaft die Waffen aus der Hand zu winden? Es wäre dies ein Irrthum gewesen, um so schädlicher, als er in vieler

Hinsicht die Einheit seines Werks zerstörte. Den Gläubigen werden diese Hymnen, welche Renan bei seinem Zerstörungswerke singt, erst recht wie eine Profanation klingen, während sie der folgerichtigen Kritik als eine Inconsequenz erscheinen müssen. Die superlativische Auffassung Jesu als des größten aller Menschen erscheint, sobald für ihn der blos menschliche Standpunkt geltend gemacht wird, schon an und für sich als ungerechtfertigt. Renan würde sich mit dieser Ansicht dem Centrum der Hegel'schen Schule nähern, namentlich Karl Rosenkranz, welcher behauptete, daß jene einzelne Gestalt, deren Erinnerung die Geschichte uns aufbewahrt hat, allein und außer ihr kein anderer Mensch, dem Begriff angemessen, die Realität der Idee als individuelle Erscheinung vollbracht hat. Dagegen tritt David Strauß, wenngleich auch dieser anfangs am Cultus des Genius festhält, in die Schranken. „Es ist gar nicht die Art", sagt er, „wie die Idee sich realisirt, in ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle andern zu geizen, in jenem einen sich vollständig, in allen übrigen aber nur immer unvollständig abzudrücken, sondern in einer Mannichfaltigkeit von Exemplaren, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen liebt sie ihren Reichthum auszubreiten." Der Maßstab, mit welchem man den Geist der einzelnen auf m e n s c h l i c h e m Gebiete mißt, läßt keinen unbedingten Superlativ zu, am wenigsten einen solchen, der für alle Zeiten gelten könnte. Ueberdies erscheint Jesus in der Darstellung von Renan zwar als ein großer und edler Mensch, aber keineswegs bedenklichen, menschlichen Schwächen entnommen, nicht ohne einen Anflug jesuitischer Moral, nicht ohne fanatische Ueberstürzungen, dabei ohne durchgängige Selbstbeherrschung und unerschütterlichen Gleichmuth in den Widerwärtigkeiten. Ja, diese Schwächen sind zum Theil mit feiner Ironie gezeichnet, welche dem Großmeister der Ironie abgelernt zu sein scheint und durchaus nicht zu dem schwunghaften Ton der Begeisterung passen will, den Renan wieder an andern Stellen an-

schlägt. Man glaubt auf den Lippen des pariser Gelehrten bisweilen jenes geringschätzige Lächeln zu bemerken, mit welchem sich nach seiner Ansicht der Denker der Masse gegenüberstellt, jenes Lächeln der Verachtung, die stets einen „feinen Stil" erzeugt. Mit diesem Behagen der Profanation, welches der Autor oft zu empfinden scheint, hängt das allzu moderne Colorit zusammen, welches der Schrift Renan's denselben Tadel zuziehen muß, wie er Mommsen's „Römische Geschichte" mit Recht getroffen hat. Viele Wendungen und Schilderungen sind auf den neuesten pariser Horizont, man könnte sagen auf die Magdalenen des Quartier latin berechnet. Diese Verständlichkeit ist eine illusorische; sie rückt gleich manchen Spiegeln Ereignisse und Persönlichkeiten in die nächste Nähe, verzerrt aber dabei etwas ihre Gestalt. Doch Renan liebt es, Châteaubriand durch Voltaire zu corrigiren.

Welche Irrthümer im einzelnen indeß auch die deutsche Kritik diesem Werke eines französischen Gelehrten nachweisen mag, es hat den Charakter einer „That", insofern es auf dem Boden französischer Nationalität und auf dem Boden des Katholicismus erwachsen ist. Trotz aller Kritik, die protestantischen Ursprungs ist, verleugnet es dennoch den „katholischen" Charakter nicht. Der katholische Glaube hat das Bedürfniß des lebendigen Bildes und der Anschauung; aus diesem künstlerisch geadelten Bedürfniß sind die unsterblichen Werke eines Rafael, Michel Angelo, Murillo hervorgegangen. Trotz der Legende, die aus lichtem Himmelsgewölk auf die menschliche Situation herabblickt, kam auch die letztere auf diesen Gemälden zu ihrem vollen Recht. Edle, begeisterte, kräftige Menschengestalten, ideale Mütter, liebende Frauen füllen die Scene, ja das verklärte Gewölk selbst wird transparent und zeigt uns nur den idealisirten Menschen. Das „Leben Jesu" von Renan entspricht in seiner Art diesem Zuge des Katholicismus, dem die Empfindung aus der Anschauung hervorgeht. Es ist eine Folge von Bildern, von sanften Landschafts-, heitern Genre-

bildern, tragisch-ernsten Tableaux, alle mit glühendem Colorit, mit stimmungsvoller Beleuchtung. Renan malt wie ein Paolo Veronese die hochzeitlichen Lebensbilder in Galiläa und mit der trotzigen Kraft eines Michel Angelo den zürnenden Christus und die Schreckenstage von Jerusalem. Zwar die Glorie fehlt und die Verklärung, doch nicht der Ausdruck menschlich-edler Begeisterung. Die Kritik mit ihren skeptischen und ironischen Lichtern beleuchtet nur die Arabesken des Rahmens, sie stört nicht den Totaleindruck der Bilder. Das ist der französisch-katholische Charakter des Renan'schen Werks; in dieser Hinsicht ist es einzig und auch für deutsche Leser überraschend. Denn die deutsch-protestantische Kritik ist eine Bilderstürmerin von Anbeginn; der französisch-katholische Bildercultus will jede Lücke rasch durch ein anderes Bild ersetzt sehen und fragt vielleicht nicht einmal, ob der Heiligenschein, der um das Haupt der Gestalten schwebt, himmlischer Herkunft oder nur der Widerschein innerer Begeisterung ist!

Daß Renan's Buch als eine „That" zu betrachten, geht schon aus dem großen und allgemeinen Aufsehen hervor, welches dasselbe erregte. Zahlreich waren die Gegenschriften in Frankreich und Deutschland, doch meistens nur von erbitterter Polemik dictirt, Schmähschriften welche den Gegner nicht zu widerlegen, sondern nur zu steinigen suchen. Günstig war Renan nur das Echo der Tagespresse, das Feuilleton, die Revuen. In der „Revue des deux Mondes" sprach Ernest Havet mit ernster Würdigung von dem Renan'schen Werk. Er pries die philosophische Weite des Gedankens, das weise Verständniß, das in die Vergangenheit dringt, die Phantasie und den Stil, die es lebendig machen, den Geist, der es belebt, und endlich die Freiheit, die sich über falsche Scrupel stellt und kühn das Gute durch die Wahrheit erringt. Auch Edmund Scherer tritt als Vertheidiger Renan's auf; er nennt ihn den wahren Dichter unserer Zeit und sein Buch eine jener Revolutionen, gegen den Strom zu schwimmen man auf immer verzichten muß.

Athanasius Cocquerel der Jüngere schreibt vier Briefe an Renan, in denen er sein Werk als eine Station unsers Jahrhunderts auf dem Wege zum Glauben bezeichnet und dem Autor dankt, daß er den öffentlichen Geist zu Jesus Christus zurückgeführt, die Voltaire'schen Lacher durch ernsten, kühnen Freiheitston beschämt und auf die Fragen der Skepsis, wie sie Alfred Musset in schlüpfrigen Gedichten ausgesprochen, eine kühne, gelehrte, poetische Antwort gegeben habe. Dagegen bekennt Cocquerel, daß das Buch ihn als Gläubigen und Denker nicht befriedigt, daß es sein religiöses Ideal geschwächt und erniedrigt habe und auch dem schlichten wissenschaftlichen Gewissen kein solides, in allen Theilen wohlgefügtes Gebäude darbiete.

Nicht so glimpflich begegnen „dem ehemaligen Seminaristen und abgesetzten Professor" die Würdenträger des Klerus, welche sich mit einer so wenig ebenbürtigen Größe in den ungleichen Kampf einlassen. Renan's früherer Lehrer, Dupanloup, der Bischof von Orleans, läßt eine Warnung an die Jugend und die Familienväter ergehen gegenüber den Angriffen von Ernest Renan und andern auf die Religion. Es ist dies die bedeutendste Gegenschrift; denn sie hält sich nicht an das „Leben Jesu", nicht einmal an Renan allein; sie faßt die Gruppe der jüngern Denker, Renan, Littré und Taine, zusammen und sucht, vom kirchlichen Standpunkt mit Recht, durch eine Blumenlese aus ihren Werken das Verdammungsurtheil zu rechtfertigen, welches sie über ihre atheistischen und materialistischen Lehren verhängt. Ein anderes Werk des Vicars Abbé Anglade, „Unmöglich die Gottheit Jesu Christi zu leugnen", hat geringern Werth und geringere Würde, obgleich das bischöfliche Ordinariat Augsburg es für angemessen gehalten, es übersetzen und mit Anmerkungen erläutern zu lassen. Eine dritte klerikale Gegenschrift: „Jesus Christus ist Gott", von dem Bischof Parrisi von Arras, ist ebenfalls nur eine salbungsvolle Rechtfertigung des Wunderglaubens und hat für uns nur das

einzige Interesse, daß sie den Kaiser selbst auf das Schlachtfeld führt, auf welchem die Geister Frankreichs „aufeinanderplatzen". Der Bischof sandte sein Werk dem Kaiser ein und erhielt darauf folgendes Antwortschreiben: „Herr Bischof! Sie hatten die Güte, mir die Schrift zu übersenden, welche Sie verfaßt haben, um ein neulich veröffentlichtes Werk zu bekämpfen, welches versucht, Zweifel zu erheben gegen eins der Grundprincipe unserer Religion. Ich habe mit Vergnügen gesehen, welchen energischen Antheil Sie an der Vertheidigung des Glaubens genommen haben, und ich sende Ihnen dafür meine aufrichtigen Glückwünsche. Ich bete zu Gott, Herr Bischof, daß er Sie unter seine heilige Obhut nehme. Geschrieben im Palast von Compiègne am 14. November 1863. Napoleon." Bei dieser Veranlassung ist es nicht unwichtig, die Frage aufzuwerfen, wie sich das neue Kaiserreich zu dieser kühnen Schule der absoluten Kritik in Frankreich stellt; denn niemand wird wol naiv genug sein, in dem höflichen Dank, welchen der Kaiser dem Bischof von Arras für das übersendete Werk abstattet und in welchem er ihm zu seiner tapfern Vertheidigung des Glaubens Glück wünscht, einen Beitrag zur Lösung dieser Frage finden zu wollen. Ebenso wenig maßgebend dürfte das Verfahren der kaiserlichen Regierung gegenüber den frühern Vorlesungen Renan's sein: denn es galt dabei weniger die Anschauungen des Professors als die Aufregung des Quartier latin zu beseitigen. Der Kaiser, der selbst historische Kritik übt und sein „Leben Julius Cäsar's" nur mit Hülfe derselben zu schreiben vermag, wird persönlich an Renan's Schrift größeres Behagen finden als an den Trivialitäten, welche der Bischof von Arras in seiner Gegenschrift zu Tage fördert. Doch die ganze Frage hat für ihn nur eine politische Bedeutung. Schlagen wir seine gesammelten Werke auf, wir werden dies bestätigt finden. Es handelt sich für ihn nur um die Frage, ob der religiöse Glaube und der Klerus, der Träger desselben, heutigentags noch für Stützen der Staats-

gewalt gelten können? Im Jahre 1843 im „Progrès du Pas-de-Calais“ glaubt der prinzliche Journalist, der damals die Macht noch nicht besaß, sondern erst nach ihr strebte, diese Fragen verneinen zu müssen. In einem Artikel „Von den Regierungen und ihren Stützen“ sagt er: „Das alte Régime war unerschütterlich, solange seine beiden Stützen, die Geistlichkeit und der Adel, alle Lebenselemente der Nation in sich vereinigten. Der Klerus gab der Staatsgewalt das Gewissen des Volks; denn damals war Gewissen gleichbedeutend mit öffentlicher Meinung, und der Adel, der Stand des Civil- und Kriegsdienstes, gab ihr alle Arme. Doch heute, wo der Adel nicht mehr besteht und die Politik vollständig unabhängig ist von dem religiösen Glauben, hieße es auf Sand bauen, wenn man sich auf diese beiden Stände stützen wollte.“ Der Kaiser Napoleon hat zahlreiche Erfahrungen gemacht, welche gegen diese Freigeisterei des Prinzen protestiren. Er hat eingesehen, daß der Klerus noch immer großen Einfluß auf das Gewissen der Nation hat, daß dies Gewissen einen Theil der öffentlichen Meinung bildet; er war mehrfach in der Lage, sich auf diesen Einfluß des Klerus stützen zu müssen; er hat, um diese Macht für sich zu gewinnen, Rom für den Papst erobert und den Papst gegen Italien beschützt. Nach diesen Zugeständnissen war es gewiß nur ein kleineres, dem Bischof Parrisi für ein schlechtes Buch ein Compliment zu machen. Doch wird der Kaiser auch die freie Wissenschaft dem Klerus opfern? Dem Klerus nicht, aber dem Staatsinteresse. Schon der freigeistige Prinz sagte 1845 in einem andern Artikel jener Provinzialzeitung, an der er Mitarbeiter war, „Der Klerus und der Staat“: „Um die sich täglich vermehrenden Elemente der Zwietracht zwischen der weltlichen und geistlichen Macht zu beseitigen, bedarf es zweier Dinge: die Universität muß aufhören atheistisch, und der Klerus aufhören ultramontan zu sein. Die Universität wird nicht mehr atheistisch sein, sobald die Regierung den Muth hat, selbst etwas zu sein, und indem sie zur

wahren Philosophie den Anstoß gibt, die Leitung des Unterrichts den fähigsten und tugendhaftesten Menschen anvertraut, ohne den Schülern Loyola's und den Schülern Voltaire's es gleichzeitig recht machen zu wollen. Der Klerus wird aufhören, ultramontan zu sein, sobald man ihn zwingen wird, sich wie früher in den Wissenschaften auszuzeichnen und im Volk aufzugehen, indem er seine eigene Bildung aus denselben Quellen schöpft wie die übrigen Staatsbürger." Die Politik des Bonapartismus operirt im wesentlichen mit „Zwickmühlen". Eine solche bildet auch der Klerus und die Wissenschaft! Wenn die Universität nicht atheistisch sein darf, so hätte Napoleon das Renan'sche Buch verbieten müssen. Er hat es nicht gethan, trotz der nicht misszuverstehenden Andeutungen der Klerikalen, Renan sei ein geheimer Schützling des Kaisers, ein Apostel des Cäsarismus; er hat sich seine Zwickmühle nicht versperrt; er sagt dem Klerus Complimente, doch er hält dabei die Thür offen, um ihn gelegentlich hinauszucomplimentiren; er überläßt es der Geistlichkeit, mit ihren eigenen Waffen den Gegner zu vernichten! Hat doch Rom noch seinen Index librorum prohibitorum, seine Congregationen, seine Interdicte! Und wenn Renan in seinen Sadducäern und Pharisäern die kirchliche Aristokratie aller Zeiten, auch die des heutigen Frankreich, schlagfertig geiselt, so unterläßt er auf der andern Seite nicht, die ideale und unpolitische Richtung hervorzuheben, die Jesus verfolgt, wie er durchaus sich von dem Aufstand der Provinzialen gegen die bewaffnete Macht „der großen Gewalten" fern hielt, wie er durch sein wunderbar richtiges Wort: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist", die Trennung des Geistlichen und Weltlichen begründet und den Grund des wahren Liberalismus und der wahren Civilisation gelegt hat! Ja, er sagt ausdrücklich: „Wenn Jesus, statt sein Reich zu gründen, in Rom gegen Tiberius conspirirt oder Germanicus betrauert hätte, was würde aus der Welt geworden sein!" Nun, auch das Buch von Renan conspirirt nicht

gegen das moderne Cäsarenthum; soll der Cäsar nicht freundlich gegen den Autor gesinnt sein und die Rache den modernen Pharisäern und Sadducäern überlassen, welche Renan in den Rahmen des Evangeliums hineingezeichnet hat?

Neben den Briefen und Ausschreibungen der geistlichen Würdenträger gegen Renan, welche die officielle Polemik des Klerus vertreten, ging indeß eine profane Streitliteratur einher, welche sich der Theilnahme der weitesten Kreise erfreute. Am pikantesten war die Schrift von Heinrich Lasserre, welche auch in kurzer Zeit siebzehn Auflagen erlebte. Lasserre nennt Renan einen mystischen Atheisten und vergleicht den Gott Renan's, der alle Vollkommenheiten besitzt, Güte, Gerechtigkeit und Macht, und welchem nur eine einzige versagt ist, die Existenz, mit dem Pferde Roland's, das ebenfalls alle Vollkommenheit enbesaß und nur den einzigen Fehler, daß es todt war. Auch die Gegenschriften von Abbé Frebbel, Pressensé und andern fanden eine ausgedehnte Verbreitung. Hierauf rückten die belgischen und holländischen Theologen, die Professorn Lamy zu Löwen und von Oosterzee zu Utrecht gegen Renan ins Feuer, beide vom Standpunkt des modernen Supernaturalismus aus. Oosterzee spricht es geradezu aus: es muß ein tiefer Zwiespalt zwischen dem christlichen (dem biblisch-historischen) und dem modernen Bewußtsein bei Tausenden in der Gemeinde existiren, um den raschen Eingang einer solchen Schrift zu erklären, eine Wahrheit, der das Renan'sche Buch weniger seine Verbreitung als seinen Ursprung verdankt!

Die deutsche Theologie, ohne Unterschied der Confessionen seit dem Reformationszeitalter die schlagfertigste von allen, wartete längere Zeit, ehe sie den von Renan ihr zugeschleuderten Fehdehandschuh aufnahm. Anfangs herrschte ein dumpfes Schweigen; es schien, als ob die evangelischen Theologen die Widerlegung dieser nicht auf ihrem Boden erwachsenen Ketzerei der katholischen Facultät überlassen wollten. In der That suchte der Katholicismus seine Kräfte nicht im vereinzelten

literarischen Tirailleurgefecht zu zersplittern, er concentrirte sie zu einem entscheidenden Schlage. Bei der Versammlung der katholischen Gelehrten, welche im Kapitelsaale von Sanct-Bonifaz zu München vom 28. September bis 1. October 1863 abgehalten wurde, stellte Sebastian Brunner den Antrag: „Es möge die hohe Versammlung sich in irgendeiner Weise über die Werthlosigkeit der neuen Schrift Renan's vom Standpunkte der Wissenschaft aussprechen. Sie sei nur bedeutend durch den Erfolg, den sie sich als Speculation auf die Unwissenheit des ungelehrten Lesepublikums erworben, zusammengeschrieben mit frecher Verachtung alles wissenschaftlichen Ernstes und mit der Frivolität des Spottes, dem die Oberflächlichkeit und die Phrase genügt. Habe diese Schrift aber, wie es auch von protestantischen Theologen nachgewiesen worden, durchaus keine wissenschaftliche Bedeutung, so werde sie doch unablässig von den Feinden des Christenthums in den öffentlichen Blättern angepriesen, die Glätte und Rundung der Form verschaffe ihr Eingang, sie werde gebraucht zur Bethörung jener Leser, die im Gebiete der specifischen Wissenschaft kein Urtheil besitzen. Der Redner müsse es als eine Pflicht der Versammlung bezeichnen, die allgemein anerkannte Autoritäten zu ihren Mitgliedern zählt, im Interesse aller, welche in der Wahrheit verbleiben oder dieselbe ehrlich suchen wollen, über diese Schrift vom Standpunkt der Wissenschaft in irgendeiner Form ein Urtheil der Oeffentlichkeit zu übergeben." Der Antrag fand Beifall, in der Schlußsitzung vom 1. October trug Abt Dr. Haneberg folgenden Entwurf eines Urtheils über Renan's „Leben Jesu" vor, welcher einstimmig angenommen wurde: „Die Versammlung katholischer Gelehrten erklärt, daß die neue Schrift von Ernest Renan mit dem Titel «Leben Jesu» nicht nur ein unchristliches, sondern auch ein durchaus unwissenschaftliches, oberflächliches und auch ein geradezu unsittliches Werk sei: das Unchristliche tritt auf jedem Blatte zu Tage. Das Christenthum hat nach Renan nichts Göttliches in seinem

Ursprunge, Christus war ein guter, aber nicht tadelfreier Mensch. Die Popularität, welche ihn bis zum Tode begleitete, war sein einziges Wunder. Er war eine Art von Demokrat, sein Tod war der erste Triumph der Revolution, der Sieg des Volksgefühls. Diese äußere Bedeutung des Christenthums ist die einzige Seite, von welcher aus es eine Anerkennung verdient. Seinem innern Wesen nach ist es Schwärmerei. Der Zimmermannssohn von Nazareth war ein Schwärmer, wie denn auch die wirklich schon vor Christus vorhandene Messiasidee nichts als ein riesenhafter Traum war. Die Vorstellung, welche Jesus von sich selbst und seinem Werke hatte, war die Frucht einer überreizten Phantasie. Vergleicht man Christus mit Çakya-Muni, so muß man dem Gründer des Buddhismus den Vorzug philosophischer Bildung einräumen, welcher dem galiläischen Lehrer fehlt. Was ein Werk, welches den Ursprung des Christenthums auf solche Art würdigt, vom christlichen Standpunkt aus sei, ist klar; es ist eine wortreiche, grobe Blasphemie. Der Angriff, welchen das Buch versucht, ist bös gemeint, wenn anders die offenbaren Zeichen eines tiefen Hasses gegen alles Christliche auf eine böse Meinung zurückschließen lassen. Doch steht der feindlichen Absicht nur eine geringe wissenschaftliche Kraft zur Seite. Die Methode ist durchaus unkritisch, indem an die Stelle von Beweisen blendende Ueberraschungen treten. Die ausführlichen Bestimmungen eines und desselben Schriftstellers werden aufs willkürlichste auf Grund von nichtigen Schlüssen aus andern Stellen desselben Schriftstellers umgestoßen. So erzählt der Evangelist Matthäus ausführlich die Geburt Jesu in Bethlehem; gleichwol nimmt Renan diesen Matthäus als Bürgen dafür, daß die Geburtsstätte Christi Nazareth sei, weil Matthäus in Rücksicht auf die hier zugebrachten Jugendjahre Jesu Nazareth seine Heimat nennt (nach dem Vorgange von Strauß). Und so in vielen Fällen. Welcher Profanschriftsteller des Alterthums ist je von einer willkürlichen Kritik in ähnlicher Weise mishandelt worden, wie

es in diesem Werke den Evangelisten begegnet? Das Schlimmste für den wissenschaftlichen Ruf Renan's ist die Thatsache, daß alle wesentlichen Einwendungen gegen die Echtheit der Heiligen Schrift nicht nur deutschen Werken entlehnt, sondern nicht selten in jener Art und Weise entnommen sind, wie schnellarbeitende Schriftsteller des Tages aus einem umfassenden wissenschaftlichen Werke einzelne Stellen zusammenzulesen pflegen, ohne Verständniß der Beweisführung und des Ideengangs. In Deutschland würde man von einem Schüler von Strauß erwarten, daß er einerseits den pantheistischen Grundgedanken desselben darlegte, andererseits etwa seine zerstreuten kritischen Bemerkungen in einer geschlossenen Phalanx aufstellte. Indem Renan selbst die geringste wissenschaftliche Anstrengung bei der Bekämpfung des Christenthums für überflüssig hielt, muß man annehmen, daß ihm an der Achtung der gelehrten Welt nichts lag. Wie immer man vom Wesen des Christenthums denken mag, eine so oberflächliche Erklärung seines Ursprungs muß von jedem Kenner des Alterthums als ein kläglicher Rückschritt zur Gedankenlosigkeit bezeichnet werden. Die Wissenschaft gestattet es nimmer, daß die Culturerscheinungen des heidnischen Alterthums oberflächlich abgeurtheilt werden; sie muß um so mehr diesen frivolen Versuch, die größte Erscheinung der Weltgeschichte aus den Träumen galiläischer Bauern und dem Echo todter Rabbinencasuistik zu erklären, verwerfen. Würde Renan nie etwas Besseres geschrieben haben als dieses «Leben Jesu» und seine «Études d'histoire religieuse», in welcher theilweise die gleiche Oberflächlichkeit zu Tage tritt, so dürfte man annehmen, er gehöre zu jener Klasse von Schriftstellern, die dazu geboren scheinen, in unwissenden Scharen von Handwerkern und jenen Angehörigen höherer Stände, welchen eine gründliche Bildung und Wahrheitsliebe fehlt, die letzten Reste des Christenthums zu vertilgen. Einzelne seiner Schriften zeigen jedoch, daß er die Fähigkeit besitze, eine historische Frage gründlich zu behandeln. Darum bleibt nichts übrig als anzunehmen, daß

er, auf die Oberflächlichkeit einer großen Menge seiner Zeitgenossen rechnend, einzig für den Erfolg unter den Massen arbeitet. Daher jene Schreibweise, daher jene Mischung von spielendem Witz und von scheinbarer orientalischer Gelehrsamkeit. Letztere imponirt und der erstere zieht an. Es kommt bei diesem Verfahren durchaus nicht auf die Gediegenheit der Beweisführung und geradezu nicht einmal auf die Wahrheit, sondern nur darauf an, bei der Verhöhnung des Christenthums die Beistimmung einer grundsatzlosen Menge zu erreichen. Und darin liegt das Unsittliche des Buchs. Renan will sich durch dasselbe der langen Reihe jener antichristlichen Schriftsteller anschließen, die aus dem Judenthum hervorgegangen sind. Wenn er sich die Ehrlichkeit und Redlichkeit des polnischen Karäers Troki oder des mittelalterlichen elsasser Juden Lipmann angeeignet hätte, könnte unser Urtheil milder sein. Wenn Renan so viel jüdische Geradheit hatte wie diese, so hätte er z. B. die Lehrweise und den Lehrinhalt Jesu und des Platonikers Philo nie zusammengestellt. Auch hätte er sich nicht den Schein gegeben, als wenn philologische Gründe ihn nöthigten, die Reden Jesu bei Johannes für unecht zu erklären. Am meisten wird das sittliche Gefühl eines jeden unbefangenen Denkenden durch die Frivolität beleidigt, mit welcher das Christenthum behandelt wird. Ob jemand an die Göttlichkeit des Christenthums glaubt, muß durch das eigene Gewissen, durch das Zusammenwirken von Denken und Erfahrung entschieden werden. In jedem Falle aber ist die Entscheidung etwas Großes und Wichtiges. Wer es nicht vermöchte, aus Gründen den christlichen Glauben festzuhalten und einen andern Weg nicht fände, der müßte doch empfinden, daß er um ein großes Gut ärmer ist als die Millionen gläubiger Christen. Und wenn er auch das nicht empfände, so müßte ihm die große Vergangenheit des Christenthums eine gewisse Achtung einflößen. Von dieser ist in Renan's frivolem Werk nichts zu finden." Zur Erläuterung dieses Actenstücks schrieb nicht nur der Verfasser desselben,

Abt Bonifacius Haneberg, eine Beleuchtung von Renan's „Leben Jesu", sondern auch der Antragsteller, Sebastian Brunner, ein Werk: „Der Atheist Renan und sein Evangelium", dessen schlagkräftige Polemik, die kein Blatt vor den Mund nimmt und in Prosa und Vers, in Hieb und Stoß gleichmäßig auf dem Platze ist, nur noch von der urwüchsigen Grobheit des westfälischen Pfarrers Michelis übertroffen wird. Derselbe sagt von seinem Schriftchen: „Renan's Roman vom Leben Jesu, eine deutsche Antwort auf die französische Blasphemie", seine Blätter seien auch wie die Blätter Renan's in einem kleinen Hüttchen entworfen, nur nicht auf den zauberischen, phantasiereichen Höfen von Ghazir, sondern in winterlichdreckiger Wirklichkeit der Rothen Erde, beiläufig in der Gegend, wo auch jüngst die große pariser Luftfahrt zu Grunde gekommen, und von wo sie heimgeschickt ist; er nennt Renan den Abklatsch von Strauß und meint, daß wir Deutsche bei allem Liberalismus noch nicht so tief in die Gemeinheit einer Hundenatur versunken seien, daß wir unser Ausgespienes verschlingen sollten, weil's in einer pariser Pastete „verbacken ist", und schließt seine Gegenschrift gegen den Renan'schen „Wisch" mit einer patriotischen Geberde: „Na, wenn Napoleon uns keine bessern Soldaten als Kritiker an den Rhein schickt, so blasen wir euch über die Vogesen herüber, daß es eine Lust ist."

Während von protestantischer Seite, abgesehen von den Stimmen der Tagespresse, mancher Wortführer der Gebildeten sich zu Gunsten Renan's erklärte, namentlich Friedrich von Raumer in seinem Vortrag: „Schwarz, Strauß, Renan", trat die protestantische Theologie gemäßigter als der Katholicismus gegen Renan in die Schranken. Die gediegenste Gegenschrift ist der Bericht von Paulus Cassel: „Ueber Renan's Leben Jesu", insofern sie theils die Renan'sche Schrift als ein Zeichen der jüngsten kaiserlichen Culturepoche aufzufassen sucht, theils viele theologische und namentlich auch talmudische Details einer eingehenden Kritik unterwirft. Ebenso gehalten und im

einzelnen nicht ohne begründete Vorwürfe gegen die Schrift von Renan ist der Vortrag, den Wilibald Beyschlag in Halle über dieselbe gehalten. Mindestens sind diese protestantischen Fehdebriefe von dem Schmuz der „Rothen Erde“ frei, mit welchem der tapfere Landpfarrer zu Albachten den französischen Kritiker bewirft!

Und was sagt „der kleine Voltaire des Collége de France“, wie seine Gegner ihn zu nennen pflegen, zu allen diesen Angriffen? Er schweigt — und arbeitet! Es ist keine Frage, Renan glaubt an seine Mission; die Vorwürfe der Frivolität, der unlautern Motive, der flachen Romanschreiberei sind ungerechtfertigt. Dagegen ist es zweifellos, daß, abgesehen von einzelnen der theologischen Kritik verfallenen Details, seine Methode im allgemeinen durch die deutsche Wissenschaft bestimmt ist, ohne an sie heranzureichen, und daß seine zwischen Begeisterung und Ironie hin- und herschwankende Darstellungsweise die Einheit und Klarheit des Bildes gerade durch die Vielseitigkeit der auf dasselbe fallenden Reflexe trübt. Das gewichtigste Urtheil über Ernst Renan ist wol das von David Strauß selbst, welcher in seiner Vorrede zum neuen „Leben Jesu“ sagt: „Ein Buch für Deutsche geschrieben zu haben in dem vollen Sinne, wie er eins für Franzosen geschrieben hat, ist alles, was ich wünsche.“

2. David Friedrich Strauß.

Es war im Jahre 1835, als Strauß sein in der theologischen Literatur epochemachendes Werk: „Das Leben Jesu“, erscheinen ließ. Seitdem sind dreißig Jahre verflossen. Die Nachwirkungen dieser wissenschaftlichen That haben sich jenseit des Rheins in Frankreichs katholischen Lebenskreisen neuerdings auf das unzweideutigste kundgegeben; es bedurfte einer so langen Zeit, ehe die Summe dieser Wirkungen in den Geistern einer jüngern Generation zum Durchbruch kam. Ohne Frage

hat unter den verschiedenen bestimmenden Einflüssen, welche das Erscheinen des Renan'schen Werks hervorriefen, das ältere „Leben Jesu" von Strauß eine hervorragende Rolle gespielt. Damit sich aber der Kreis der Wechselwirkung zwischen deutscher und französischer Wissenschaft zusammenschließe, ist auch Renan's Werk nicht ohne rückwirkenden Einfluß auf David Strauß geblieben. Der glänzende Erfolg von Renan's „Leben Jesu", die lebendige Theilnahme, welche den hier angeregten Fragen in allen Schichten der Gesellschaft entgegenkam, mußten auch Strauß zur Ausführung des bereits gefaßten Entschlusses drängen, die Resultate seiner wissenschaftlichen Forschung in einer Form mitzutheilen, welche sie dem großen Publikum zugänglich machte, um so mehr, als diese Resultate doch im ganzen nicht nur durch einen andern wissenschaftlichen Proceß gewonnen worden waren als bei Renan, sondern auch in verschiedenen Hauptpunkten von Renan's Darstellung wesentlich abwichen. In dem französischen Gelehrten war von Haus aus lebendig die Einsicht in die Nothwendigkeit, die Schranken der Facultät zu durchbrechen und sich an alle Gebildeten zu wenden; eine Einsicht, die auch dem freisinnigsten deutschen Forscher eine gewisse Selbstüberwindung kostet. So erschien das neue „Leben Jesu" von Strauß *), welches bei der volksthümlichen Behandlung dennoch nicht blos die wissenschaftliche Haltung wahrte, sondern auch alle Fortschritte der theologischen Forschung in sich aufnahm und so auch der gelehrten Welt gegenüber als eine neue, das erste Leben Jesu ergänzende Arbeit auftrat.

Freilich, so leicht wie Renan macht es Strauß auch in diesem Werke seinen Lesern nicht; die farbenreiche Erzählung bildet nicht den Kern desselben, keine spannende Darstellung, kein glänzendes Colorit fesselt das Publikum; keine schimmern-

*) Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet von David Friedrich Strauß (2. Aufl., Leipzig, F. A. Brockhaus, 1864).

den Parallelen, keine pikanten Beziehungen zur Gegenwart bilden die stets bereite Würze der Schilderung. Renan ist der Katholik, der farbenprächtige Bilder heiliger Geschichte malt, Strauß der Protestant, der mit dem anatomischen Messer der Kritik die Ueberlieferung secirt. Renan sucht aus allen Fächern seines Wissens die Elemente zusammen, deren reiche Mischung die interessante Geschichte Jesu bildet; Strauß benutzt seine wissenschaftlichen Mittel zu einem großen Verdunstungsproceß, in welchem sich die Ueberlieferung großentheils in einen glänzenden Nebel auflöst — das dürftige Residuum ist die Geschichte Jesu. Bei Renan steht die Synthese im Vordergrunde, bei Strauß die Analyse. Renan ist glänzender, Strauß gediegener; Renan wendet sich an die Phantasie, Strauß an den Verstand; Renan kritisirt, um auszuwählen, Strauß, um zu verwerfen. Bei Renan tritt das Individuum in den Vordergund, welches das glänzende Gewölk der Sage wie einen Schmuck um seine Stirn schlingt, bei Strauß die Sage selbst als eine geistige That der ganzen Epoche, deren kritisch aufgelöste Nebel eine fast unscheinbare Gestalt als ihren Kern aufzeigen. Renan ist frivol und pikant, Strauß ernst und wissenschaftlich. Doch während bei Renan noch ein Christusbild übrigbleibt, welches wenigstens in seinen Hauptzügen für den Cultus der Gegenwart Anknüpfungspunkte bietet, kommt es Strauß nur darauf an, gleichsam das Skelet der evangelischen Geschichte, soweit es nach seiner Ueberzeugung auf historische Glaubwürdigkeit Anspruch machen kann, in schmuckloser Architektonik hinzustellen, indem er die Erfüllung und Belebung desselben der phantastischen Stimmung der ältesten Gemeinden und dem jüdischen Vorstellungskreise zuschreibt.

Gleichwol unterscheidet sich das neue „Leben Jesu" von dem ältern dadurch, daß es überhaupt einen solchen geschichtlichen Umriß in zusammenhängender Darstellung gibt. Doch diese pragmatische Darstellung muß sich mit schwankenden Contouren begnügen, da die Kritik bei ihrer Sichtung nur wenig von

dem evangelischen Material probehaltig gefunden hat. Ein zweiter Unterschied besteht darin, daß Strauß die streng mythische Auffassung, welche nur eine unwillkürliche Sagenbildung anerkennt, in vieler Hinsicht aufgibt und auch die bewußte und absichtliche Erdichtung, ähnlich wie Renan, aber ohne seine letzten Consequenzen in Bezug auf den Charakter Jesu selbst zu ziehen, eine Rolle spielen läßt. Die Untersuchungen der Tübinger Schule, denen Strauß Rechnung trägt, mag er sich an sie anlehnen oder ihre Resultate bekämpfen, haben hierin den Horizont des neuen Werks gegen den des frühern erweitert.

Wie Renan steht Strauß allerdings von vornherein auf einem Standpunkte, welcher den Anfechtungen der Gläubigen recht zu geben scheint: auf dem Standpunkte der vollkommenen Negation des Wunders und des Uebersinnlichen. Dieser „negative" Standpunkt wird von den Theologen angegriffen, weil er jener Voraussetzungslosigkeit entbehrt, ohne welche eine unbefangene Darstellung und Kritik nicht möglich sei. In Wahrheit aber ist es der Standpunkt des modernen Bewußtseins; nicht nur die Bildung, auch der Instinct dieses Jahrhunderts halten ihn fest. Daher die Indifferenz, welche die große Mehrheit der Zeitgenossen selbst diesen kritischen Untersuchungen über das Leben Jesu gegenüber behauptet; denn die Resultate derselben stehen ihnen von Haus aus als selbstverständlich fest, sodaß es sich kaum der Mühe zu verlohnen scheint, mit einem großen Aufwand von Scharfsinn die Richtigkeit derselben nachzuweisen. Strauß appellirt freilich an das Bedürfniß wissenschaftlicher Beruhigung: „Wem an der jetzigen Kirche und Theologie das unerträglich ist, daß wir das Christenthum fort und fort als eine übernatürliche Offenbarung, den Stifter desselben als den Gottmenschen, sein Leben als eine Kette von Wundern ansehen sollen, dem bietet sich als das sicherste Mittel, seinen Zweck zu erreichen, dessen, was ihn drückt, los zu werden, eben die geschichtliche Forschung dar. Denn da er

der Ueberzeugung lebt, daß alles, was geschehen, natürlich geschehen, daß auch der ausgezeichnetste Mensch doch immer nur Mensch gewesen ist, daß es folglich auch mit alledem, was in der Urgeschichte des Christenthums jetzt als vermeintliches Wunder die Augen blendet, in der Wirklichkeit nur natürlich zugegangen sein kann, so muß er hoffen, je genauer er dem wirklichen geschichtlichen Hergang auf die Spur kommt, desto mehr auch die Natürlichkeit desselben an den Tag zu bringen, d. h. er findet sich durch seine Tendenz selbst zu emsiger historischer Forschung, freilich auch zu strenger historischer Kritik angewiesen." „Das freilich", meint auch Strauß, „läßt sich unabhängig von allen Fragen der Evangelienkritik erkennen, wie wir uns die evangelische Geschichte nicht vorzustellen haben. Und dieses Negative besteht darin, daß in der Person und dem Werke Jesu nichts Uebernatürliches, nichts von der Art gewesen ist, das nun mit dem Bleigewicht einer unverbrüchlichen, blinden Glauben heischenden Autorität auf der Menschheit liegen bleiben müßte."

Strauß beginnt sein Werk mit der Kritik der bisherigen verschiedenen Bearbeitungen des Lebens Jesu. Alles, was Strauß als Kritiker auszeichnet und ihn mit Lessing in Eine Linie stellen läßt, Schärfe, Klarheit und Bestimmtheit, ruhige Hingabe an den Gegenstand, sichere Feststellung der Grenzmarken zwischen den einzelnen Leistungen, finden wir in dieser Kritik seiner wissenschaftlichen Vorgänger wieder. Von Heß und Herder ab, in welchem letztern die natürlich- und mythisch-symbolische Auffassung noch einträchtig beieinanderwohnten, bis auf die neueste Zeit verfolgt Strauß den Entwickelungsgang der neutestamentlichen Kritik. Sehr treffend ist die Charakteristik Schleiermacher's, der auf der einen Seite die Unmöglichkeit des Wunders, die Unzerreißbarkeit des Naturzusammenhangs auf das schärfste betonte, auf der andern das Göttliche in Christo stark und bestimmt zum Ausdruck brachte. Strauß weist die Unmöglichkeit nach, auf diesem Wege die heutige Wissenschaft

mit dem Glauben zu versöhnen. Was sein eigenes früheres Werk betrifft, so räumt er ihm mit Recht eine hervorragende Stellung auf dem Gebiete der Kritik ein. Mit der Ovidischen Reservation „Si parva licet componere magnis" vergleicht er dasselbe der Kant'schen „Kritik". Beide machten einen unbarmherzigen Strich durch das Inventar der frühern Erkenntnisse und ließen nur einen schmalen Weg offen, um zum rechtmäßigen Besitz einer gesicherten Existenz zu kommen. Die Bedeutung seines Werks sucht Strauß in dem Nachweis, daß alle Versuche, das Uebernatürliche aus den Evangelien wegzuerklären oder ihren Widerspruch gegen die Naturgesetze zu bemänteln, vergeblich seien, daß sie aber dafür auch keinen Anspruch darauf machen können, als geschichtliche Berichte im strengen Sinne zu gelten. Hiermit war man mit Einem Schlage aller Quälereien überhoben, Unvereinbares zu vereinigen, Ungeschichtliches geschichtlich denkbar zu machen, Unglaubliches glaublich zu finden. Die spätern Biographen Jesu sind in ihrer Haltung meist durch das Werk von Strauß bestimmt, dem sie entweder polemisch gegenübertreten oder das sie in einzelnen Partien zustimmend ergänzen.

Der Kritik der verschiedenen Bearbeitungen des Lebens Jesu läßt Strauß die eigentliche Quellenkritik, die Kritik der Evangelien, folgen. Er überträgt die Methode, welche die profane Kritik gegenüber ihren Quellenschriften zu beobachten pflegt, ohne weiteres auf die Evangelien; er verlangt für dieselben zum Erweis ihrer Echtheit diejenigen äußern Zeugnisse und innern Gründe, auf welche auch die classische Philologie bei der Abwägung der Glaubwürdigkeit ihrer Autoren das entscheidende Gewicht legt. Das Resultat dieser durchaus scharfsinnigen Evangelienkritik ist mit Rücksicht auf die drei ersten Evangelien, daß uns sichere Spuren, sie seien in ihrer jetzigen Gestalt vorhanden gewesen, erst gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts begegnen, mithin ein volles Jahrhundert nach der Zeit, in welcher die Hauptbegebenheiten der in denselben

enthaltenen Geschichten spielten. Doch sprechen alle Anzeichen dafür, daß der Grundstock dieses Stoffs aus dem Lande stamme, welches der Schauplatz der in Rede stehenden Ereignisse war. Das Evangelium Johannis dagegen ward erst nach der Mitte dieses Jahrhunderts zur Zeit der spätern Gnostiker bekannt, und zwar mit allen Anzeichen davon, daß es auf auswärtigem Gebiet und unter dem Einfluß einer dem ursprünglichen Kreise Jesu unbekannten Zeitphilosophie entstanden sei. Ist also dort die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß in der immerhin mehrere Menschenalter betragenden Zwischenzeit zwischen den Begebenheiten und ihrer Aufzeichnung in der jetzigen Gestalt sich auch Sagenhaftes und sonst Unhistorisches eingeschlichen haben kann, so hat hier sogar die Einmischung philosophischer Construction und bewußter Dichtung alle Wahrscheinlichkeit. Was die innere Glaubwürdigkeit betrifft, so stimmt Strauß mit Baur darin überein, das Matthäus-Evangelium für das ursprünglichste und beziehungsweise glaubwürdigste zu halten. Namentlich die Reden Jesu treten reiner, unvermischter mit spätern Zusätzen auf. Auch das scharfe jüdisch-nationale Gepräge ist ein Merkmal höherer Ursprünglichkeit. Lukas documentirt sich einfach als ein späterer Autor. Nicht blos zeigt er schriftstellerische Willkür, das Bestreben, die Vorgänger zu übertreffen, ihrer Arbeit die seinige als eine eigenthümliche und womöglich bessere gegenüberzustellen; auch die bestimmte paulinisch-universelle Tendenz dieses Evangeliums ist nicht zu verkennen. Am zweifelhaftesten ist von jeher die Stellung des Marcus-Evangeliums gewesen, welches von vielen für das ursprünglichste, frischeste und einfachste gehalten wurde. Strauß schließt sich der entgegengesetzten Ansicht an, welcher das Markus-Evangelium gesucht, nach blumiger Schilderung haschend, übertrieben in der Darstellung, zu weit gehend in dem Streben, alles mysteriös zu nehmen, überhaupt als ein späteres Werk der evangelischen Geschichtschreibung erscheint. Wahrscheinlich hat Markus sein Werk aus den beiden Evangelien

des Matthäus und Lukas zusammengearbeitet, um die namentlich für den kirchlichen Gebrauch unbequemen Abweichungen derselben und überdies die Ausschreitungen der Tendenz nach beiden Seiten hin, nach der judaistischen und universalistischen, zu vermeiden. Mit diesem Streben und dem Verkürzungszweck hängt die Weglassung aller längern Reden zusammen, wie überhaupt in der spätern Zeit in Bezug auf Jesus bereits die Geschichte, vorzugsweise als Wundergeschichte, wichtiger geworden war als die Lehre. Am entscheidendsten für die Auffassung der evangelischen Geschichte ist die Stellung, welche die Interpreten gegenüber dem vierten Evangelium, dem Evangelium des Johannes, einnehmen. Der moralische Zug dieses Evangeliums machte es vielen Geistern, darunter auch Schleiermacher, besonders sympathisch. Es ist, wie Strauß einräumt, das unvergängliche Verdienst des verewigten Baur, demselben jeden Anspruch auf geschichtliche Geltung abgethan und es als ein nachapostolisches Erzeugniß begreiflich gemacht zu haben. Baur faßte dasselbe als eine freientworfene religiöse Dichtung auf, dem in Jesu erschienenen göttlichen Licht- und Lebensprincip den jüdischen Unglauben als das widerstrebende Princip der Finsterniß entgegenzustellen und den Kampf beider Principien als einen von Moment zu Moment fortschreitenden geschichtlichen Proceß zur Anschauung zu bringen. Auch hat Baur ganz bestimmt die Zeit- und Entwickelungsverhältnisse nachgewiesen, als deren Product wir dieses Evangelium zu betrachten haben. Die namhafte Bereicherung, die es dem evangelischen Geschichtsstoff zubringt, ist eine lediglich scheinbare, das, was es wirklich Geschichtliches enthält, aus dem ältern Evangelium entnommen, alles, was darüber hinausgeht, freigebildet oder umgebildet, vom Standpunkt einer freiern, geistigen Denkart oder vielmehr aus dem unruhigen, dem modernen Gläubigen sympathischen Ringen, die neue Idee mit der vorhandenen Ueberlieferung auszugleichen. Denn mit Recht weist Strauß darauf hin, daß das vierte Evangelium wie

einerseits das geistigste, doch auch andererseits das sinnlichste sei, und daß sein mystischer Charakter gerade darin bestehe, das eine in dem andern zu haben und anzuschauen.

Gerade in dieser Kritik des Johanneischen Evangeliums zeigt sich der große Vorsprung, den die deutsche Gelehrsamkeit vor der französischen voraushat. Renan sucht dieses Evangelium, dessen gnostischen Charakter er anerkennt, als eine wohlunterrichtete Quelle für das Thatsächliche zu erretten. Ihm fehlt der Blick für die tiefere mystische Einheit der Composition, in welcher sich das Gedankliche und Thatsächliche gegenseitig bestimmen und steigern. Der unglückliche Theilungsversuch der echten und unechten Bestandtheile in der Schrift des Johannes hat für Renan die bedauerliche Folge, daß er das johanneische Wunder des Lazarus, als dem echten, thatsächlichen Theil angehörig, in einer höchst gekünstelten Weise erklären muß, welche in Wahrheit nicht darüber hinauskommt, in demselben nur eine absichtliche Mystification zu sehen.

Den dritten Theil der Einleitung, welche Strauß seinem Werke vorausschickt, bildet die Voruntersuchung über einige für seine Darstellung des Lebens Jesu entscheidende Begriffe, namentlich über den Begriff des Wunders und des Mythus. Strauß behauptet, daß in der Verwerfung des Wunders alle philosophischen Systeme einig seien, die dogmatischen (Materialismus, Pantheismus, Theismus, bei welchem letztern indeß doch ein Fragezeichen verstattet ist) wie die skeptischen und kritischen. Dem Mythus aber, dem Schlüssel zur Aufklärung der evangelischen Wundergeschichten, den Strauß bereits in seinem frühern Werke zur Anwendung brachte, gibt er eine etwas erweiterte Bedeutung, sodaß auch die bewußte Erdichtung, sobald sie Glauben gefunden hat und in die Sage eines Volks oder einer Religionspartei übergegangen ist, in den Kreis desselben gehört. Jede unhistorische Erzählung, sagt er, wie auch immer entstanden, in welcher eine religiöse Gemeinschaft einen Be-

standtheil ihrer heiligen Grundlage, weil einen absoluten Ausdruck ihrer constitutiven Empfindungen und Vorstellungen erkennt, ist ein Mythus. Außer diesem mythischen Verdampfungsapparat des Wunders bringt Strauß alle andern Hülfsmittel, mit denen die historische Kritik zu operiren pflegt, auch zur Kritik der evangelischen Geschichte mit. Obgleich er für das deutsche Volk schreiben will, glaubt er doch, sich mit den abweichenden Ansichten und Auslegungen der Theologen polemisch einlassen zu müssen. Hier verfällt Strauß sogar in einen gereizten und erbitterten Ton; das ruhige Gleichmaß der Darstellung läßt ihn im Stich. Schon des Spaßes wegen möchte er sich dieses Geschäfts nicht überheben. „Sofern mich aber", fährt er fort, „der gerade Weg diesmal nicht darauf führen wird, so soll nur allemal da, wo es einige Ausbeute verspricht, d. h. an solchen Stellen, wo sich die ausgiebigsten Nester von dergleichen Ungeziefer angesiedelt haben, ein Ruhepunkt gemacht und dem Leser Proben gegeben werden, wie an den Aufgaben, die sich auf unserm praktisch-kritischen Wege von selbst natürlich lösen, die erhaltungslustige Theologie von heute sich mit den abenteuerlichsten Verrenkungen und seltsamsten Bocksprüngen abarbeitet."

Das Werk von Strauß selbst zerfällt in zwei Bücher, von denen das erste das Leben Jesu im geschichtlichen Umriß behandelt, das zweite die mythische Geschichte Jesu in ihrer Entstehung und Ausbildung. Das erste Buch hat ungefähr den gleichen Inhalt wie das Werk von Renan; dennoch ist die Behandlungsweise eine entgegengesetzte. Wo Renan glänzende Farben zu seiner Schilderung wählt, da zeichnet Strauß so farblos wie möglich; wo jener phantasiereich vervollständigt, läßt dieser die Lücken der Kritik offen; wo jener ein wirkungsreiches Ganzes zu geben sucht, begnügt dieser sich mit Fragmenten, die eindruckslos zusammengestellt sind. Wenngleich Strauß selbst den Nachdruck auf die „Synthese" legt, die er in diesem Werke bevorzugt, so bleibt doch nach wie vor die

„Analyse“, die scharfe, schonungslose Analyse auch die hervortretende Eigenthümlichkeit der neuen Schrift. Bei Renan finden wir eine kecke, unternehmungslustige Synthese; was er darstellt, fesselt als ein Ganzes; mag man ihm auch die Incongruenz der einzelnen Züge zum Vorwurf machen können, es ist der Wurf der Erzählung und Schilderung, der das mehr künstlerische Verdienst des Renan'schen Leben Jesu ausmacht. Renan benutzt die Farben der landschaftlichen Natur Palästinas und des Volkscostüms, um sein Gemälde lebendig zu machen; Strauß hält sich streng an die evangelischen Urkunden und nimmt keinerlei Züge auf, welche sich vor der Kritik nicht als stichhaltig bewährten. Ueberhaupt verleugnet auch der positive Theil des Strauß'schen Werks an keiner Stelle seine Herkunft aus dem negativen. An der ganzen Darstellung haftet gleichsam der kritische Mehlthau, welcher kein Blättchen frisch und ruhig grünen läßt. Man hat Renan seine vielen „vielleicht“ zum Vorwurf gemacht — der Grundriß von Strauß kommt nirgends über die problematischen Contouren hinaus; es sind die Trümmer, die nach der Zerstörung übriggeblieben sind. Wie könnte auch ein Kritiker von der erstaunlichen Gewissenhaftigkeit eines David Strauß Halbverbürgtes, wie lockend es sich darbieten möge, zu einem neuen künstlerischen Aufbau verwenden! Es sind nur Möglichkeiten, die sich durch das große Gewebe des Mythus als der Geschichte entnommene Einschlagsfäden hindurchziehen. Eine künstlerische Phantasie kann diese Möglichkeiten mit dem Zauberstabe beleben, für den wissenschaftlichen Kopf bleiben sie als „Varianten“ feststehen, eine gleichberechtigt mit der andern, doch keine mit dem Stempel der historischen Thatsache glaubwürdig bezeichnet. Es kommt hinzu, daß unsere deutsche Wissenschaft geneigt ist, das Individuelle, die einzelne Persönlichkeit geringzuachten. Welche Stelle nimmt das Einzelne auf Hegel's logischer Kategorientafel ein? Es erscheint nur als das wie ein Irrlicht hin- und herschwankende „Dieses“ der sinnlichen Gewißheit. Begreifen

heißt, ins Allgemeine aufheben. Auch die historischen Gestalten nicht in ihrer Einzigkeit, sondern als Träger geschichtlicher Entwickelung zu fassen, gleichsam als die Tasten, welche der Weltgeist auf seinem Klavier anschlägt, wenn er sein durch Dissonanzen zur Harmonie durchdringendes Tonstück componirt, ist diese Philosophie allzu geneigt. Ganz anders der Franzose, für den die sinnliche Gewißheit des Einzelnen eine große Kategorie ist und der es für eine wissenschaftliche That hält, einem durch den Mythus gefärbten Einzelbilde nicht etwa die Farbe zu entziehen, sondern dasselbe in frische Lebenswirklichkeit umzufärben. Strauß legt auch als schlichter Historiker, wo er das Wahrhafte und Thatsächliche zusammenstellt, den Hauptnachdruck auf die allgemeinen Perspectiven, auf die geistigen Zusammenhänge. In dieser Hinsicht sind seine Darlegungen über den Entwickelungsgang des Judenthums und über den der griechisch-römischen Bildung meisterhaft. Auch bei Renan finden wir diese allgemeinen Auseinandersetzungen über die Weltlage, doch legt dieser besondern Nachdruck auf die politischen Verhältnisse, während Strauß mehr die geistige Bildung und Richtung der Zeit betont. Trefflich schildert er die jüdischen Sekten, namentlich die Essener, in deren Verein sich damals alle tiefern religiösen und sittlichen Kräfte geflüchtet hatten und welche dem Christenthum sehr nahe standen. Der Täufer Johannes scheint sich zu ihnen nur wie im Mittelalter ein Einsiedler zu den Ordensbrüdern verhalten zu haben. Bei Betrachtung des Entwickelungsgangs der griechisch-römischen Bildung erwähnt Strauß, wie der Stoicismus dem Christenthum vorgearbeitet hat, indem er theils die Tugend als das höchste Gut pries, die Werthlosigkeit aller andern Güter lehrte und Ergebung in das Schicksal als die göttliche Führung verlangte, theils aus der Gemeinsamkeit der vernünftigen Anlage in allen Menschen die Forderung der wesentlichen Gleichheit und Zusammengehörigkeit aller zog. Diese Idee des Weltbürgerthums konnte erst tiefere Wurzeln im Römerreiche schla-

gen, dessen Weltherrschaft in doppelter Hinsicht einen dem Christenthum günstigen Boden schuf, einmal durch Vergeistigung der Religion, indem für den Gott aller Völker die Gebräuche nicht mehr passend waren, durch welche dieses oder jenes Volk seinen Gott zu ehren sucht, durch das Unbehagen, welches die Völker über die Verkümmerung ihrer alten Einrichtungen empfanden, durch ihre Verbitterung über das diesseitige Leben und ihre Verzweiflung an jeder Abhülfe gegenüber der römischen Uebermacht; dann aber durch den praktischen Sinn des Römerthums, durch die Abneigung desselben gegen metaphysische Speculationen, durch seine Vorliebe für den Eklekticismus, für dessen Vertreter Cicero und Seneca gelten können, und in dessen Gedanken und Aussprüchen sich die Aehnlichkeit mit den Lehren des Christenthums nicht verkennen läßt.

Weiterhin entwickelt Strauß in seinem geschichtlichen Grundriß den Bildungsgang Jesu selbst, sein Verhältniß zum Täufer Johannes, sein religiöses Bewußtsein, sein Verhältniß zum mosaischen Gesetz und zur Messiasidee, charakterisirt seine Lehrart und seine Jünger, spricht über den Schauplatz und die Dauer seiner öffentlichen Thätigkeit, stellt seine Reise nach Jerusalem und die Passionswoche in glaubwürdigem, wenn auch dürftigem Auszuge aus den Evangelisten dar und verweilt etwas länger bei der Auferstehung und den ihr folgenden Christuserscheinungen. Schon die Inhaltsangabe dieses historischen Theils läßt es zweifelhaft erscheinen, ob die Loslösung desselben von der mythischen Geschichte Jesu eine innere Nothwendigkeit war oder ob Strauß, durch das Renan'sche Werk angeregt, gegenüber den Beschuldigungen mythischer Verflüchtigung beweisen wollte, daß auch für ihn noch ein thatsächlicher Rest übriggeblieben sei. Dieser thatsächliche „Rest“ befindet sich nun aber ebenfalls im Zustande kritischer Zersetzung; wir erhalten nirgends ein festes und ruhiges Bild; der Gang der Erzählung bewegt sich von einem Fragezeichen zum andern, sodaß es den Anschein gewinnt, als habe dieser

historische Umriß überhaupt nur den Zweck, die thatsächliche Chronik des Lebens Jesu kritisch zu durchlöchern, um alle die Lücken aufzuzeigen, welche der Ausfüllung und Ueberkleidung durch den Mythus bedürftig waren. Von der Persönlichkeit Jesu, von den Lebenskreisen, in denen er sich bewegt, von der Landschaft und Volkssitte, ja selbst von den Einrichtungen des jüdischen Cultus erhalten wir nirgends ein festes Bild, welches als ein Schatz für die Phantasie in ihrem Besitze bliebe. Der Philosoph und Kritiker ist zu vornehm, sich mit solchen buntlackirten Spielwaaren abzugeben, mit denen der Orientalist jenseit des Rheins seine vom Volk umlagerte Bude gefüllt hat. Desto überlegener ist ihm Strauß in dem zweiten Buche seines Werks, in welchem der Schwerpunkt desselben zu suchen ist. Hier behandelt er „die mythische Geschichte Jesu in ihrer Entstehung und Ausbildung“ mit der Endabsicht, die Frage zu beantworten, ob wir an den evangelischen Erzählungen von Jesu geschichtliche Nachrichten oder was wir sonst an ihnen haben. Er schlägt hierbei den Weg ein, einzelne Gruppen von Erzählungen besonders zu nehmen und durch alle vier Evangelien hindurch in ihrer Entwickelung zu verfolgen, wobei er, soweit es thunlich ist, die Zeitordnung des Lebens Jesu zur Richtschnur nimmt. Zunächst behandelt Strauß die mythische Vorgeschichte Jesu, die sich ihm in drei Mythengruppen gliedert: Jesus der Davidssohn, Jesus der Gottessohn und Jesus der andere Moses. Dann folgt die mythische Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu mit den drei Mythengruppen: Jesus und sein Vorläufer, Jesus und seine Jünger, Jesus als Wunderthäter, zuletzt die Leidensgeschichte Jesu, welche in die folgenden Mythengruppen zerfällt: das bethanische Mahl und das Passahmahl, der Seelenkampf und die Gefangennehmung Jesu, Verhör und Verurtheilung Jesu, Kreuzigung, Tod und Begräbniß, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu.

Diese Mythenbildung wird von Strauß etwa in der gleichen Weise erklärt, wie ein Naturforscher die Wolkenbildung er-

klären würde. Es sind in den höhern geistigen Luftschichten sich ansammelnde Nebelgestalten, die, so phantastisch ihre Form auch erscheinen mag, sich auf bestimmte, nothwendige Bedingungen zurückführen lassen. Oft ist es ein einzelner Glaubenssatz, der sich in eine Fülle von Mythen zersetzt. So hat sich z. B. nach Strauß die ganze mythische Vorgeschichte Jesu aus dem einfachen Satze des neuen Glaubens entwickelt, daß Jesus der Messias war. Jesus war der Messias, d. h. der Sohn David's, der Sohn Gottes, der andere Moses, der letzte, größere Retter seines Volks und der sich gläubig ihm zuwendenden Menschheit. Es ist das große Verdienst von Strauß, diesen ganzen Bildungsproceß mit der Genauigkeit eines Chemikers beobachtet zu haben, der vor seiner Retorte steht, die Mischung, Gärung und Wandlung der Stoffe beobachtet, dabei aber von Haus aus die chemischen Werthe kennt und die unabänderlichen Gewichtsverhältnisse, nach denen die chemischen Verbindungen vor sich gehen. Namentlich ist die Bildungsgeschichte des messianischen Mythenkreises aus meistens alttestamentarischen Elementen von Strauß in überzeugender Darstellung ausgeführt. Vergleicht man damit, wie Renan diese messianische Sendung in letzter Instanz doch auf eine Selbsttäuschung oder Selbstüberhebung Jesu zurückführt, so erkennt man die großen Vorzüge der kritischen Methode von Strauß gegenüber der glänzenden Conjecturalbiographie Renan's, welche letztere die in den Vordergrund gestellte Persönlichkeit des Religionsstifters nicht unangetastet lassen kann, während jene nur die sie umschleiernden Mythen in ihre Elemente auflöst.

Zur Erzeugung der evangelischen Wundergeschichten sind nach Strauß von vornherein zwei Factoren thätig gewesen, die man als einen idealen und realen Factor unterscheiden kann. Was die Krankenheilungen betrifft, so mögen dergleichen vermeintliche Wunder, nur freilich auf ganz natürliche Weise, bisweilen wirklich bewirkt worden sein. Der Glaube an den Messias kann bei manchen Kranken einen solchen psychologischen

Einfluß ausgeübt haben. Was aber die Wunder bei Verstorbenen oder gar bei außermenschlichen Naturgegenständen betrifft, so haben wir ihre Erklärung nicht bei der Psychologie und Physiologie, sondern bei der Religionsgeschichte zu holen, sie liegt in den jüdischen und urchristlichen Erwartungen vom Messias; und sofern auch diejenigen Heilwirkungen Jesu, die wir als natürlich möglich anerkennen, ihm nicht gelungen wären, wenn man nicht das Vermögen dazu ihm als einem Propheten zugetraut hätte, so ist der Unterschied zwischen beiden nur der, daß infolge der jüdischen Erwartungen der für den Messias oder doch für einen Propheten geltende Jesus einen Theil jener Wirkungen wirklich hervorbrachte, ein ungleich größerer aber ihm hinterher in der Sage zugeschrieben wurde.

Die Johanneische Geschichte von der Auferweckung des Lazarus, welche bei Renan eine fast frivole und durch nichts erläuterte Auslegung findet, wird durch den mythischen Apparat von Strauß in ihre Elemente zerlegt als ein unhistorisches Gebilde der urchristlichen Phantasie, als die bewußte und künstlerische Durchführung eines dogmatischen Themas. Was man sich durch diese Todtenerweckungsgeschichten gewiß machen wollte, war die künftige Auferweckung der Todten durch den wiederkehrenden Christus. Zum Beweis, daß dereinst alle, die in den Gräbern liegen, die Stimme des Gottessohnes hören und daraus hervorgehen werden, mußte er während seines Erdenwallens einen solchen, der schon einige Zeit, der Verwesung preisgegeben, im Grabe lag, mit mächtiger Stimme daraus hervorgerufen haben. Dies ist die Wurzel der Johanneischen Todtenerweckungsgeschichte, in welcher aber auch sonst alle Fäden der Eigenthümlichkeit dieses Evangeliums zusammenlaufen. Wie der Lazarus der Gleichnißrede bei Lukas geeignet erscheinen mußte, als Held dieser freien Dichtung eines alexandrinisch gebildeten Christen gewählt zu werden, das setzt Strauß auf der Grundlage Zeller'scher Untersuchungen auseinander.

Nächst dieser die mythischen Bildungselemente meisterhaft nachweisenden Analyse des Lazaruswunders kann die Kritik der Auferstehungsgeschichte als ein Muster der Strauß'schen Methode betrachtet werden. Selbst die Gegner von Strauß, wie Weidemann, erkennen an, daß noch niemals die Bestreitung der Auferstehung vom kritischen Standpunkte aus schärfer und nachdrücklicher durchgeführt worden ist als von ihm.*) Zunächst weist Strauß auf die mangelhafte Begründung der evangelischen Berichte über die Auferstehung und die ersten Erscheinungen Jesu, wie der in der Apostelgeschichte enthaltenen Schilderung der dem Paulus zutheil gewordenen Erscheinung Jesu, dann auf die fehlende Uebereinstimmung der Evangelien hin. Er will ebenso wenig die Auferstehung als einen natürlichen Vorgang fassen wie als einen wunderbaren, und erklärt den Glauben an dieselbe für einen eingebildeten, aus Verwechselung subjectiver innerer Visionen mit wirklichen äußern Erscheinungen entstandenen. Hat seine scharfe, in das genaueste Detail eingehende Kritik der Vorgänge, welche dieser visionären Mythenbildung zu Grunde liegen, nicht alle Steine aus dem Wege geräumt, die sich seiner Auslegung entgegenstellen, so wird die theologische Polemik gegen dieselbe doch an ihnen keinen Halt finden. Denn wenn seine im ganzen siegreiche Methode auf einzelne unauflösliche Elemente stoßen sollte, welche sich auch noch im Schmelztiegel der Kritik spröd und widerspenstig verhalten, so wird dadurch die Methode selbst nicht widerlegt, sondern es fehlen nur gewisse Voraussetzungen, welche ihr die Sprödigkeit des geschichtlichen Stoffs überwinden helfen. Von ihren andern glücklichen Lösungen bleibt indeß ein Ueberschuß, ausreichend genug, um hier oder dort ein kleines Mislingen zu decken.

*) Die neuesten Darstellungen des Lebens Jesu von Renan, Schenkel und Strauß. Historisch und kritisch beleuchtet von Dr. K. A. Weidemann, herzoglich sächsischer Oberschulrath in Meiningen (Gotha 1864).

David Strauß hat sein neues, für das deutsche Volk bestimmtes Werk seinem Bruder gewidmet, und sagt in der Widmung: „Indem ich es dem Bruder widme, denke ich mir diesen als einen Mann aus dem deutschen Volke; und indem ich es dem deutschen Volke bestimme, setze ich voraus, daß unter diesem viele Männer seien, die dem Bruder gleichen. Ich meine viele, die, unbefriedigt vom Erwerb, auch geistigen Dingen nachtrachten; die nach arbeitsvollen Tagen in ernster Lektüre ihre beste Erholung finden; die den seltenen Muth haben, um den Bann der hergebrachten Meinung und der kirchlichen Satzung unbekümmert, über des Menschen wichtigste Angelegenheiten auf eigene Hand nachzudenken, und die noch seltenere Einsicht, auch den politischen Fortschritt, wenigstens in Deutschland, nicht eher für gesichert zu halten, als bis für die Befreiung der Geister von dem religiösen Wahn, für rein humane Bildung des Volks gesorgt ist.“ Was die Darstellung von Strauß betrifft, so brauchen wir uns nur auf das Urtheil eines seiner Gegner zu berufen. Weidemann sagt in der obenangeführten Schrift: „Seine Meisterschaft in der Formgebung hat Strauß auch in seinem neuesten «Leben Jesu» bewährt. Die Klarheit und Schärfe der Darstellung ist die alte, an allem, was Strauß schreibt, gerühmte. Die Sprache kann classisch genannt werden. Frei von dem rhetorischen Pathos, in welchen Schenkel nicht selten verfällt, wie von dem leichten Conversationston, durch welchen Renan mehr unterhält als belehrt und überzeugt, fließt bei Strauß die Rede in krystallener Klarheit dahin; sein Vortrag bleibt bei der Besprechung der abstractesten Materien und der Behandlung der schwierigsten Probleme gleich durchsichtig und anschaulich.“

Bei allen diesen Vorzügen ist es doch erklärlich, daß die neue Schrift von Strauß, trotz einzelner heftiger polemischer Anläufe, die sie selbst nimmt, keine weitreichende Polemik hervorgerufen hat. Die Fachtheologen hielten das Werk nicht an ihre Adresse gerichtet und waren überhaupt der Ansicht, sich

mit dem mythischen Standpunkte schon bei Veranlassung des wissenschaftlichen Hauptwerks von Strauß genügend abgefunden zu haben. Ueberhaupt war ja Strauß aus der Zunft herausgedrängt, längst schon ein verlorener und aufgegebener Mann. Ganz anders stellte sich die Sache, als ein der Facultät angehöriger und in einer Staatsstellung befindlicher Theologe ein freisinniges „Charakterbild Jesu" zu entwerfen wagte. Im umgekehrten Verhältniß zur Bedeutung der Werke stand hier die Aufregung, die sich an sie knüpfte. Die Corporation selbst regte sich in Adressen, Denunciationen und ließ ein machtvolles und sonores „Kreuziget ihn!" ertönen. Es handelte sich weniger darum, den Ketzer zu widerlegen, als ihn aus seiner staatlichen Position zu verdrängen. Der Sieg der Wahrheit sollte darin bestehen, daß er sein Amt verlor. Es galt, ein Aergerniß aus dem Wege zu räumen — darum die vielgeschäftige Erregtheit der Amtsgenossen! Das alles fiel bei Strauß fort; er war ein längstgezeichneter Stein des Anstoßes und sein Leben lag seit Jahren bereits eingetragen in der Santa-Casa heiligen Registern.

3. Daniel Schenkel.

Ein großherzoglich badischer Kirchenrath und Professor der Theologie unternahm das Wagniß, ein „Charakterbild Jesu" zu entwerfen *), angeregt durch das Leben Jesu von Renan, um dem tiefen Bedürfniß unserer Zeit nach einer echt menschlichen, wirklich geschichtlichen Darstellung des Lebensbildes Jesu entgegenzukommen. Mit der Aufgabe des Charakterbildes rechtfertigt es Schenkel, daß er durch die Natur der Sache

*) Das Charakterbild Jesu. Ein biblischer Versuch von Dr. Daniel Schenkel, großherzoglich badischem Kirchenrath und Professor der Theologie (3. Aufl., Wiesbaden, Kreidel's Verlag, 1864).

auf die Zeichnung der menschlichen Seite Jesu angewiesen sei. Auch das kirchliche Dogma bekenne entschieden die wahre Menschheit Christi. Doch ist der Werth der Schrift überhaupt nicht in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung zu suchen; sie ist, wie das Werk von Renan, wenn auch in ganz anderer Richtung, als eine praktische zu betrachten, und die theologischen Bewegungen im Großherzogthum Baden sowie die berliner Proscriptionserklärung haben gezeigt, daß Schenkel in seiner Art den Nagel auf den Kopf getroffen hat.

Daniel Schenkel ist ein Schweizer und verdankt dieser Abstammung die Rüstigkeit und Frische seines Naturells. Sein erstes Auftreten in der Schweiz fällt in die dreißiger Jahre, in die Zeit der radicalen Bewegung, gegen welche er anfangs in conservativem Sinne Fronte machte. Gleichzeitig aber trat er auch gegen die mit dem Katholicismus kokettirende Richtung eines Hurter auf, sodaß sein Standpunkt von der Vermittelungstheologie als ein verwandter angesehen und freudig begrüßt wurde. Ullmann und Umbreit setzten seine Berufung nach Heidelberg durch; doch ihre Hoffnungen, in ihm einen Vorkämpfer ihrer Richtung gefunden zu haben, erwiesen sich bald als trüglich. Die Anregungen, welche Schenkel im Verkehr mit Bunsen empfing, waren mächtiger als der Einfluß seiner Beschützer. Nachdem er einmal in Stahl's hierarchischer Richtung ein Gegnerthum entdeckt, welches das Werk der Reformation selbst bedrohe, trieb ihn sein kampfmuthiger Charakter, dieser Partei offen und entschieden den Fehdehandschuh hinzuwerfen. Seine Energie trug wesentlich dazu bei, den Bewegungen innerhalb der badischen Landeskirche Ausdruck und Richtung zu geben und den antihierarchischen Tendenzen den Sieg zu verschaffen. Schwarz sagt hierüber *): „In den

*) Zur Geschichte der neuesten Theologie von Dr. Karl Schwarz, Oberhofprediger und Oberconsistorialrath zu Gotha (4. sehr vermehrte und verbesserte Aufl., Leipzig, F. A. Brockhaus, 1869).

neuern Entwickelungskrisen der badischen Kirche, der Agenden-, der Concordats- und der Verfassungsfrage stand er überall in vorderster Reihe, theilte die Losungen aus und hat durch wissenschaftliche Schärfe, durch glücklich ausgeprägte Schlagworte wie durch großes, praktisches und organisatorisches Geschick, durch die seltene Verbindung voller Entschiedenheit und kluger Mäßigung den wesentlichsten Antheil an dem glücklichen Erfolge dieser kirchlichen Streitigkeiten gehabt." Wie er seinen Standpunkt wissenschaftlich gestaltete, das zeigen seine Hauptwerke: „Ueber das Wesen des Protestantismus" (1. Aufl., 1847, 2. Aufl., 1862), und seine „Dogmatik" 1858 und 1859). Der Protestantismus ist in seinen Augen keine abgeschlossene und fertige Thatsache, sondern ein lebendiges, noch immer fortwirkendes Princip, das Princip „des auf dem Gewissensgrundsatze ruhenden freien evangelischen Gemeindebewußtsein's". Das Gewissen ist das Schlagwort Schenkel's, wie es das Schlagwort Bunsen's war, die gemeinsame Lebenswurzel von Religion und Sittlichkeit, der Quell der Wiedergeburt der protestantischen Kirche. Damit hängt die hohe Stellung zusammen, die Schenkel der Gemeinde einräumt, als einer andern höhern Form der Gewissens, als dem öffentlichen, allgemeinen Gewissen. Sie ist die Grundlage aller Kirchenverfassung. Aus den Tiefen des christlichen Volksgewissens muß die Kirche neu erstehen, als eine freie G e m e i n d e- und V o l k s k i r c h e! Auf dem Boden der kirchlichen Praxis und der Verfassungsfragen, nicht auf dem der Dogmatik muß der entscheidende Kampf zwischen der alten und neuen Weltanschauung ausgefochten werden.

Dieser Standpunkt Schenkel's wie sein bisheriges öffentliches Auftreten machen es von Haus aus klar, in w e l c h e m Geiste er sich gedrungen fühlte, ein Charakterbild Jesu zu entwerfen. Nicht von Strauß und den deutschen Theologen, wie sehr er auch mit ihren wissenschaftlichen Leistungen vertraut war — von Ernest Renan kam ihm die Anregung, ein Leben Jesu zu

schreiben. Bei ihm ruhte nicht wie bei Strauß der Nachdruck auf der kritischen Analyse, sondern wie bei Renan auf dem lebendigen Zusammenhange der Darstellung. Doch während Renan seinen Christus für das katholische, bildergläubige und dabei modern-frivole Publikum der Weltstadt schrieb, bestrebte sich Schenkel, ein glaubwürdiges Christusbild dem Bewußtsein der protestantischen Gemeinde zu vermitteln, ein Christusbild, welches gleichzeitig einen sittlich veredelnden, reformatorischen Einfluß auszuüben vermöge. Bei ihm findet sich daher keine Spur jener Profanation, mit welcher die Renan'sche Kritik in einer an die mittelalterliche Naivetät der Passions- und Eselsfeste erinnernden Weise das Bild Jesu in die weltlichste Sphäre herabzieht; ebenso wenig aber verschwindet die Persönlichkeit Jesu wie bei Strauß hinter einem Mythengewölk, sondern sie tritt in voller Lebenswirklichkeit vor uns hin. Daher aber auch die „pectorale Färbung", der salbungsvolle Ton, das Pathos des Kanzelredners, mit welchem Schenkel sein Werk abgefaßt hat, das weder eine farbenreiche Erzählung noch eine wissenschaftliche That, sondern eine an das Gewissen der Gemeinde appellirende, auf eine erbauliche Wirkung berechnete homiletische Studie ist.

„Seitdem in dem Werke von Strauß", sagt Schenkel, „das von dem Evangelium überlieferte Bild des Erlösers in eine bunte Reihe von halb bewußtlosen Dichtungen des urchristlichen Gemeindebewußtseins aufgelöst worden ist, gibt es für die christliche Wissenschaft keine höhere Aufgabe, als statt dieses überwiegend verneinenden und schon deshalb unbefriedigenden Ergebnisses aus den vorhandenen Quellenschriften ein wirkliches Christusbild von echt geschichtlicher Wahrheit und urkundlicher Treue zu gewinnen. Diese Aufgabe steht mit den einer Lösung entgegenharrenden Zeitfragen in engem Zusammenhange. Handelt es sich doch gegenwärtig in der Kirche vor allem andern um eine neue und lebendige Durchdringung des gesammten Volkslebens mit den geistigen und sittlichen Kräften des

Christenthums. Die überlieferten Formen und Formeln, in welchen die christliche Gemeinschaft ihr religiöses Bewußtsein seit Jahrhunderten auszudrücken gewohnt war, haben sich mehr oder weniger ausgelebt; liegt doch auch denselben eine Voraussetzung in Betreff der Person Christi zu Grunde, welche von vornherein einen Widerspruch in sich trug und die freie persönliche Aneignung hinderte. Der dunkle Schauer vor dem schlechthin Uebernatürlichen, wie ihn die Kirche des Mittelalters durch ihre Satzungen und Einrichtungen angepflanzt und verbreitet hat, die knechtische Furcht vor dem die kirchliche Macht schirmenden bürgerlichen Strafgesetz, die Hoffnung auf jenseitige Belohnung und der Schrecken vor jenseitiger Qual, diese herkömmlichen Stützen des Christenthums, haben ihre Dienste geleistet und sind morsch geworden. Der Glaube an den Welterlöser muß auf festern Grundlagen ruhen als auf denen des Aberglaubens, der Priesterherrschaft und einer mit heitern oder schreckenden Bildern angefüllten Phantasie. Das Vertrauen, die Liebe, die freiwillige Hingabe der Gemeindemitglieder müssen die Säulen und Pfeiler werden, worauf jener Glaube in Zukunft ruhen wird. Er muß getragen werden von der allgemeinen Ueberzeugung, von dem geistigen und sittlichen Bedürfniß der Völker, von den Bildungselementen der ganzen Zeit; durch ihn muß die Cultur erst ihre Weihe, die Civilisation ihre Tiefe erlangen.“ Einen Beitrag zu dieser tiefgreifenden kirchlichen Erneuerung will Schenkel nun mit seinem „Charakterbild Jesu“ geben, bei welchem ihm nicht nur eine Aufgabe der Wissenschaft, sondern auch ein Bedürfniß der Gemeinde vorschwebt. Was zunächst die Evangelienkritik betrifft, welche die Grundlage der wissenschaftlichen Untersuchungen Schenkel's ist, so weicht derselbe gänzlich von dem Standpunkt der Tübinger Schule und dem von Strauß ab. Ihm ist die Hauptquelle das zweite Evangelium, das Evangelium Marci, nach seiner Ansicht die erweiternde Ueberarbeitung einer ältern schriftlichen Quelle, aus welcher auch Matthäus und Lukas

schöpften. Er meint, daß sich in ihm das Charakterbild Jesu noch ungetrübter spiegele als in den beiden andern ihm verwandten. Die sagenhafte Vorgeschichte, die Erscheinungen des Auferstandenen und die Himmelfahrt fehlen gänzlich in ihm. Das vierte Evangelium gilt Schenkel als eine wirkliche geschichtliche Quelle für die Darstellung des Charakterbildes Jesu, aber in einer höhern, vergeistigten Bedeutung des Worts. Ohne dasselbe mangeln uns im Bilde des Erlösers die unergründliche Tiefe und die unerreichbare Höhe; er war nicht immer so in Wirklichkeit, aber er war doch immer so in Wahrheit.

Das Charakterbild selbst zerfällt in folgende Abschnitte: die Entwickelung, die erste Gemeindestiftung, der Messias, der Wirkungskreis in Judäa, die Entscheidung und die Vollendung. Bei aller Hingabe an die urkundlichen Thatsachen, wie sie sich vor einer gewissenhaften Prüfung bewähren, wird doch jeder Biograph der Auffassung und Darstellung ein unverkennbares Gepräge der persönlichen Eigenthümlichkeit geben. Während im Jesus Renan's ein träumerischer und phantastischer Zug vorwiegt, jene tiefe, doch energielose Weltspiegelung, wie sie die Weisen der noch weiter gen Osten liegenden Länder vertreten, während Renan's Jesus aus den Kreisen selbstgenügsamer Beschaulichkeit gleichsam widerwillig durch die Macht der gegen ihn erbitterten Elemente zu einer reformatorischen Thätigkeit gedrängt wird, ist der Jesus Schenkel's von Haus aus ein energischer Reformator; der Gemeindestifter steht bei ihm in erster Linie; der Gegensatz des alten und neuen Tempels, des alten und neuen Staats ist ein durchgreifendes Motiv seines Wirkens; beseelt vom Pathos sittlicher Erneuerung, läßt er den Mahnruf über die hierarchische Partei, über die Fundamente des jüdischen Kirchenthums ertönen. Schenkel sucht dies antihierarchische Princip bei Jesus überall hervorzuheben; er weist nach, wie dieser die Freiheit des Cultus gestiftet, wie er, indem er die Religion von der Politik trennte

und für die erstere wirkte, ohne Zuhülfenahme der letztern die Freiheit der Gewissen und die Unabhängigkeit der religiösen Ueberzeugung von der Staatsgewalt für alle Zeiten begründet hat. Kurz, wenn man Kleines mit Großem vergleichen darf, derselbe Widerspruch gegen hierarchische Bestrebungen, dieselbe reformatorische Energie, die Schenkel in den badischen Kirchenstreitigkeiten, in der Agenden- und Concordatsfrage bewährt hat, spiegelt sich vorbildlich in dem Wirken Jesu, wie Schenkel es uns dargestellt hat. Was diese Darstellung selbst betrifft, so ist sie weder so sinnlich-glühend wie das Bild von Renan, noch von jener Klarheit und Schärfe wie die Kritik von Strauß, doch warm, lebendig, oft schwunghaft und von rhetorischer Getragenheit.

In Bezug auf die Stellung, welche ein Biograph Jesu einnimmt, wird es immer die Hauptfrage bleiben, wie er die Wunder Jesu zu erklären sucht. Wenngleich Schenkel die Untersuchungen über die Person Jesu, als der Dogmatik angehörig, nicht in den Bereich seines Werks aufgenommen hat, so muß das Facit derselben dennoch jedenfalls aus seiner Auffassung der Wunder hervorgehen. Hier steht Schenkel mit Renan und Strauß auf demselben Boden. Er sagt: „Daß ein Lebensbild wie dasjenige des Erlösers bald nach dessen Hinscheiden von einem reichen Sagenstrom umflossen wurde, liegt in der Natur der Sache; es wird dies auch durch die Kindheitsgeschichte und die Himmelfahrtsberichte bestätigt. Damit ist unter allen Umständen die Möglichkeit erwiesen, daß die Ueberlieferung auch in Betreff der öffentlichen Wirksamkeit Jesu von der Sage beeinflußt werden konnte, und es war dies um so leichter möglich, je wunderbarer das, was er in Wirklichkeit leistete, der Phantasie des Volks vorkommen mußte. Je schwerer es namentlich den spätern Geschlechtern ward, die geistige Größe und sittliche Höhe dieser einzigen Persönlichkeit zu würdigen, desto leichter ist es zu begreifen, wie sie der Versuchung verfielen, in äußern Wunderereignissen die innere

Wundermacht seiner persönlichen Größe und Herrlichkeit sich zu veranschaulichen. Ueberdies legten alttestamentliche Vorbilder die Vermuthung nahe, daß Jesus hinter denselben nicht zurückgeblieben sein werde. Hatte schon Moses zur Rettung der Verschmachtenden Wasser aus Felsen gelockt, mit Manna die Hungernden gesättigt; hatten Elia und Elisa Kranke geheilt und Todte erweckt, wie nahe lag es da, den, welcher unstreitig größer als Mose und herrlicher als Elia war, nun auch als Vollbringer größerer und herrlicherer Thaten vorzustellen? Es ist dies nicht tendenziöse Erfindung, noch weniger, wie eine rohe Geschichtsbetrachtung meint, Betrug und Lüge; es liegt darin eine unbewußte Huldigung der religiös begeisterten Phantasie einer im Gewissen nnd Gemüth tieferregten Jüngerschaft und Gemeinde, welche in solchen Hyperbeln der frommen Glut ihrer Bewunderung, Liebe und Verehrung für die Heldengestalt dessen, von dem sie sich, mit ewigem Wasser getränkt, mit himmlischem Brot gesättigt, zu unvergänglichem Leben erweckt wußte, einen freilich nach dem Maßstabe der nüchternen historischen Kritik unangemessenen Ausdruck gab."

Was also für Strauß die *bildende Mythe*, ist für Schenkel die *ausschmückende Sage*. Doch während Strauß die Mythe *analysirt*, sucht Schenkel nur die Sage *auszulegen*. Er erklärt die meisten Wunder in einer allegorisirenden Weise, sie sind ihm meistens das äußerliche Symbol für eine sittliche Thatsache. In Bezug auf die äußern Heilungswunder soll Jesus selbst die leibliche Heilung nur als ein Sinnbild religiös-sittlicher Befreiung ansehen, wie überhaupt seine Wundergabe eine erhöhte Naturgabe, d. h. eine Art magnetischer Willensstärke gewesen sei. Die wunderbare Speisung mit dem Brote ist ein Symbol für die Speisung mit wahrem Himmelsbrot, die Lehre vom Geiste und dem aus ihm entspringenden Leben oder vom allein lebendigmachenden Geiste, wie er quillt und strömt aus der un-

mittelbaren Fülle und Tiefe der Gottheit, war die Speisung der Tausende in der Wüste. Die Christuserscheinungen nach seinem Tode sind Visionen, innere Kundgebungen; der Auferstandene ist der verherrlichte und verklärte Christus, der Christus, welcher der Geist ist. Jesus Christus ist wahrhaft auferstanden, denn er lebt in seiner Gemeinde. In dieser geistigen Deutung des Wunders gipfelt die Schenkel'sche Darstellungsweise. Während Renan gerade durch die profanen Wendungen, welche er für die Person Jesu in Anwendung bringt, Effect zu machen sucht; während Strauß, wo er den historischen Rest seiner Kritik zusammenstellt, dies in der schlichten Weise des Historikers thut, finden wir bei Schenkel jene frommen Lieblingsausdrücke der Kanzel, durch welche sie den Gottessohn auszeichnet, auf ein Charakterbild angewendet, welches im wesentlichen doch darauf ausgeht, den „Herrn" nicht blos von seiner menschlichen Seite zu zeichnen, sondern auch auf das Niveau des Menschlichen herabzuziehen. Es ist wol möglich, daß gerade diese Unklarheit, zu welcher sich vielleicht ein Theolog in Amt und Würden verpflichtet glaubt, dazu beigetragen hat, ihm die eifrigsten Gegner zu erwecken. Die Vergöttlichung eines seiner Göttlichkeit entkleideten, wenn auch großen und edeln Menschen muß immerhin als eine Ueberschwenglichkeit des Ausdrucks erscheinen, indem das Ideal einer fleckenlosen Menschlichkeit zu keiner Zeit eine historische Bewährung fand. Schenkel's Standpunkt ist der Standpunkt der sinnbildlichen Apotheose Jesu, ein Standpunkt, den wol ein sittlicher Tendenzschriftsteller, nie aber ein historischer Kritiker einnehmen kann. Als sittliche Tendenzschrift zeigt Schenkel's „Charakterbild" eine Verwandtschaft mit einem Werke, welches außerhalb des theologischen Kreises fällt, mit dem Werke eines ebenfalls von reformatorischer Thatkraft durchdrungenen Dichters — mit Sallet's „Laienevangelium", dessen Uebersetzung ins Französische erst neuerdings bewies, wie durch Renan und seine Schule auch der geistige Boden jenseit des

Rheins für die Aufnahme sittlicher, doch vom kirchlichen Standpunkt aus als ketzerisch zu verwerfender Tendenzen gelockert worden sei. Wenn Schenkel es ausspricht, daß Jesus die Sünde theologisch-hierarchischer Verhärtung und Verstockung als die Sünde wider den Heiligen Geist bezeichnet habe, daß nach der Erklärung Jesu der bewußte boshafte Fanatismus in seinem selbstsüchtigen, engherzigen und blinden Widerstande gegen den religiös-sittlichen Fortschritt, gegen die Erneuerung und Entwickelung auf dem kirchlichen Gebiete die größtmögliche Sünde sei, so fühlt man hierin wie in der Auslegung der andern Lehren und Reden Jesu den gemeinsamen geistig-sittlichen Nerv, der Sallet's „Laienevangelium" und Schenkel's „Charakterbild Jesu" belebt.

Wenn die Werke von Renan und Strauß eine stille, aber mächtige und nachhaltige Wirkung in den weitesten Kreisen ausübten, so hat das Werk von Schenkel eine hochgehende Bewegung auf kirchlichem Gebiet hervorgerufen. Dies entspricht in der That dem reformatorischen Charakter desselben, indem in ihm die Frage des Cultus, der Kampf der freien Gemeinde gegen hierarchisches Kirchenwesen schon bei Jesus selbst in den Vordergrund tritt. An glänzender Darstellung und persönlicher Verlebendigung ist Renan, an scharfer und consequenter Kritik Strauß dem badischen Reformator überlegen. Doch indem sich Renan an die Phantasie, Strauß an den Verstand, Schenkel an das Gemüth und an den Willen wendet, bilden die drei Werke einen sich ergänzenden Dreiklang, der nur dem Ohr einer altgläubigen Theologie als ein schreiender Misklang erscheinen mag, von den gebildeten Geistern des 19. Jahrhunderts aber als voll und rein empfunden wird, als hervorgegangen aus jener Grundstimmung des modernen Bewußtseins, für welches das Uebernatürliche auf dem Boden der Geschichte seine Geltung verloren hat.

Ferdinand Lassalle.

Unter den Persönlichkeiten, welche in die zeitgeschichtliche Bewegung der letzten Jahre mit eingegriffen, nimmt Ferdinand Lassalle eine hervorragende Stelle ein. Als Philosoph wie als Agitator hat er einen weitreichenden Einfluß ausgeübt, dessen Spuren mit seinem Leben nicht erloschen sind. Ueberhaupt macht ihn die Mischung der Elemente in seinem ganzen Wesen zu einer der interessantesten Erscheinungen, welche das geistige Leben der Neuzeit aufzuweisen hat.

Ferdinand Lassalle wurde am 11. April 1825 zu Breslau geboren, als der Sohn eines wohlhabenden jüdischen Kaufmanns, der ihn ebenfalls für die kaufmännische Carrière bestimmte. So kam Lassalle 1840 nach zurückgelegten Gymnasialstudien auf die Handelsschule nach Leipzig und absolvirte den dortigen Cursus in anderthalb Jahren. Doch seine Neigung und sein Talent waren den gelehrten Studien zugewendet; er bezog daher im Jahre 1842 die breslauer Universität. Der noch sehr junge Student mit dem feinen griechischen Profil, mit der kecken Selbstgewißheit seines Auftretens, mit dieser niemals verlegenen Suade, welche bereits mit allen Begriffen auf das leichteste Fangball spielte, wird allen Studiengenossen in der Erinnerung geblieben sein. Die breslauer Burschenschaft hatte damals gelehrte Kränzchen, von denen auch ein Journal im Manuscript redigirt wurde. Lassalle war Hauptmitarbeiter dieses Journals und lieferte für dasselbe die philosophischen Artikel. Es war damals die Blütezeit der Jung-Hegel'schen

Philosophie, welche in Lassalle bereits einen eifrigen Vertreter fand. Doch kokettirte er nicht blos in oberflächlicher Weise mit den Phrasen derselben, welche damals wie Schaumblasen auf den bewegten Wellen der Publicistik schwammen. Er hatte sich in das Hegel'sche System gründlich hineingearbeitet und war mit dem Text des philosophischen Altmeisters so vollkommen vertraut, daß er später selbst einem Alexander von Humboldt gegenüber in einer Controverse über Hegel'sche Texteswort recht behalten konnte. Jede neue philosophische Broschüre wurde scharf durchgesprochen und kritisirt; man erstaunte über den achtzehnjährigen Jüngling, der sein wanderndes Katheder am liebsten im Kießling'schen Bierkeller aufschlug und bis tief in die Nacht hinein philosophische Collegien und Dialoge hielt, welche nur durch die gleichzeitig in Blüte stehende politische Lyrik anderer Studiengenossen unterbrochen wurden. Allgemein geschätzt als feiner Kopf, war er auf diesem Gebiete das Orakel seiner Jugendfreunde. Auch war sein erster akademischer Conflict, in welchem sich vorbildlich seine spätern Lebensschicksale abspiegelten, aus einer allzu lauten philosophischen Controverse hervorgegangen.

Professor Braniß, noch jetzt gewürdigt als ein trotz seines hohen Alters frischanregender Docent der breslauer Universität, machte in einem seiner Vorträge Ausfälle auf die Feuerbach'sche Philosophie, welche unter der Mehrheit der akademischen Jugend begeisterte Anhänger zählte. Man erhitzte sich damals noch für philosophische Meinungen — heutzutage würde man darüber blasirt die Achseln zucken. Die Verehrer Feuerbach's glaubten, gegen die Angriffe des breslauer Professors protestiren zu müssen; sie fanden dafür im Augenblick keine geeignetere und wirksamere Form, als den Vortrag des Docenten durch Scharren und Stampfen mit den Füßen zu unterbrechen. Nun konnte zwar diese Pedalkritik nicht auf die Ehre einer wissenschaftlichen Widerlegung Anspruch machen, doch es war immerhin eine Demonstration, und Breslau erfuhr aus den Zeitungen

daß ein Theil der akademischen Jugend mit der Philosophie des professor ordinarius nicht einverstanden war, vielleicht schon deshalb, weil Braniß das „absolute Thun" zum Princip seiner Metaphysik gemacht hatte, während ein großer Theil seiner Zuhörer mehr für das „absolute Nichtsthun" schwärmte. Dennoch fand Braniß einen Vertheidiger; ein Student erklärte sich in der Zeitung gegen das Verfahren seiner Kameraden. Er wurde dafür vor das Tribunal einer großen Studentenversammlung geladen, um sich zu rechtfertigen; er hatte gegen die Souveränetät des Studententhums gesündigt. Die Verhandlung wurde vom Rector und Senat verboten, aber trotz Rector und Senat abgehalten. Lassalle betheiligte sich an der Debatte; zum ersten mal ließ er seine feine, aber doch durchdringende Stimme, in welcher das innere Feuer vibrirte, in einer großen Versammlung ertönen. Auch er gehörte zu den Anklägern; selbstverständlich wurde der Frevler verurtheilt. Infolge dieser Verhandlung fanden Verweisungen und Relegationen statt; einem der Studirenden wurde ein feierliches Comitat zutheil. Lassalle half aufs eifrigste mit, ihm alle Ehren zu erweisen, welche den Regierungsbevollmächtigten der Universität aufs bitterste kränken mußten; denn der Zug ging am Polizeigebäude vorüber, wo die Postillone ihre muntern Wanderlieder bliesen. Lassalle gerieth wegen des Comitats in Untersuchung, vertheidigte sich mit der ausgesuchtesten Keckheit und Rabulisterei, wurde aber doch zu einigen Tagen Carcer verurtheilt. Principienfragen, Reden in verbotenen Versammlungen, Untersuchungen, glänzende Vertheidigung und Gefängnißstrafe — dies akademische Jugendbild enthält fast alle Züge, die wir später im Leben des Mannes wiederfinden.

Im Jahre 1844 begab sich Lassalle zur Fortsetzung seiner Studien nach Berlin. Er zeigte schon hier die aristokratischen Neigungen für die Eleganz des äußern Lebens, die ihn zeitlebens nicht verließen. Soweit es sein Budget, oder darüber hinaus das Budget seines Vaters irgend erlaubte, spielte er

den fashionablen „Gentleman“, der seine feine Wäsche und Garderobe aus Paris bezog, mit allem Comfort wohnte und tafelte, kleine Liebesromane mit der vornehmen Welt spielte, in denen er dem Reiz poetischer Erfindung, der nicht mächtig genug war, ihn zur Production anzuregen, zur Ausschmückung des eigenen Lebens Genüge that. Dabei setzte er mit Eifer seine philosophischen Studien fort und eignete sich in wachsendem Maße jenen Stolz wissenschaftlicher Erkenntniß an, mit welchem er sich vornehm ablehnend gegen die Durchschnittsbildung verhielt. Er wohnte wie ein Hegel'scher Gedankengott in einem behaglich arrangirten Olymp, fern dem studentischen Leben und Treiben, doch in regem geistigen Verkehr mit Gleichstrebenden, dabei abenteuer- und vergnügungslustig, ein Faust, der keine Verjüngungstränke brauchte, um die göttlichen Helenas liebenswürdig zu finden und der ohne alle Wandlungen und Gefühlskrisen bei dem Motto verharrte:

Zwar bin ich gescheiter als alle die Laffen,
Doctoren, Magister, Schreiber und Pfaffen;
Mich plagen keine Scrupel noch Zweifel,
Fürchte mich weder vor Hölle noch Teufel!

Wie abgeschlossen und in sich fertig der zwanzigjährige Jüngling dastand, wie er zu imponiren wußte, dafür haben wir das nicht abzulehnende Zeugniß eines Mannes, dem so leicht nichts imponirte, ja dessen Bedeutung zum Theil darin lag, daß er wie ein Kobold hinter jeder Autorität seine parodirenden Männchen machte. Lassalle hatte im Jahre 1846 eine Reise nach Paris gemacht und dort den bereits vom Dämon der Krankheit umschlichenen Heinrich Heine aufgesucht. Für Heine erschien Lassalle als Vertreter einer jüngern Generation, welche die Romantik bereits mit den Kinderschuhen abgelegt hatte, welche gar nichts wußte von diesen innern Kämpfen, von diesen lyrischen Zweifeln, von all den himmelschreienden Dissonanzen, welche dem ältern Geschlecht so keck und frevel-

haft vorgekommen waren und dem jüngern so überflüssig erschienen. Heine kam sich auf einmal altväterisch vor, überholt von einer resoluten und rücksichtslosen Jugend. Der Traumkönig der Romantik fühlte nach, ob seine Krone noch fest auf seinem Haupte sitze oder sich über Nacht in eine Schlafmütze verwandelt habe. Er schreibt am 3. Januar 1846 an Varnhagen: „Mein Freund, Herr Lassalle, der Ihnen diesen Brief bringt, ist ein junger Mann von den ausgezeichnetsten Geistesgaben: mit der gründlichsten Gelehrsamkeit, mit dem weitesten Wissen, mit dem größten Scharfsinn, der mir je vorgekommen, mit der reichsten Begabniß der Darstellung verbindet er eine Energie des Willens und eine Habilité im Handeln, die mich in Erstaunen setzt, und wenn seine Sympathie für mich nicht erlischt, so erwarte ich von ihm den thätigsten Vorschub. Jedenfalls war diese Vereinigung von Wissen und Können, von Talent und Charakter für mich eine freudige Erscheinung, und Sie, bei Ihrer Vielseitigkeit im Anerkennen, werden gewiß ihm volle Gerechtigkeit widerfahren lassen: Herr Lassalle ist nun einmal so ein ausgezeichneter Sohn der neuen Zeit, die nichts von jener Entsagung und Bescheidenheit wissen will, womit wir uns mehr oder minder heuchlerisch in unserer Kaserne hindurchgelungert und hindurchgefaselt. Dieses neue Geschlecht will genießen und sich geltend machen im Sichtbaren; wir, die Alten, beugten uns demüthig vor dem Unsichtbaren, haschten nach Schattenküssen und blauen Blumengerüchen, entsagten und flennten und waren doch vielleicht glücklicher als jene harten Gladiatoren, die so stolz dem Kampftode entgegengehen."

Nach Berlin zurückgekehrt, machte Ferdinand Lassalle eine Bekanntschaft, welche für sein ganzes Leben von größter Wichtigkeit werden sollte: die Bekanntschaft der mit ihrem Gatten im Scheidungsproceß lebenden Gräfin Hatzfeld, welcher gerade ihr einziges Kind fortgenommen werden sollte und die von ihren Aeltern kaum die nöthigen Subsistenzmittel erhielt. Sein chevaleresker Sinn, seine Unternehmungsluft und das In-

teresse, welches die Persönlichkeit der Gräfin ihm einflößte, bestimmten ihn, ihre Partei auf das entschiedenste zu ergreifen, sich zu ihrem Retter aufzuwerfen, und er zögerte nicht, in die verwickeltsten, stets neue Processe erzeugenden Verhältnisse einzugreifen. Der zwanzigjährige Jüngling lud sich damit eine fast erdrückende Last auf, die er mit Unermüdlichkeit und größter Ausdauer trug, bis er ein für seine Clientin günstiges Resultat erzielt hatte. Während sein Auftreten von den verschiedensten Seiten verdächtigt wurde, als Beweis der sinnlichen Leidenschaft für eine emancipirte Dame, welche sich von der gesellschaftlichen Sitte längst losgesagt, erklärten sich andere Stimmen zu Gunsten des uneigennützigen Opfermuths, mit welchem der junge Lassalle für die weit ältere Freundin in die Schranken trat, und noch lange nachher sagte eine hochgestellte Persönlichkeit in Berlin: „Ich gäbe Lassalle's philosophische und juristische Werke hin für die That seiner Jugend, für das chevalereske Eintreten für eine unglückliche Frau."

Die lange Reihe der Processe, in welche Lassalle verwickelt werden sollte, begann mit dem Calumniationsprocesse der Geschwister Hons zu Düsseldorf gegen die Gräfin Hatzfeld und Lassalle wegen einer im Interesse der Gräfin veröffentlichten Schrift. Beide Angeklagte wurden vom rheinischen Revisions- und Cassationshofe in Berlin am 11. Januar 1848 zu zwei Monaten Gefängniß, 100 Thlrn. Geldbuße und zum Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte auf fünf Jahre verurtheilt. Doch verschwanden diese kleinern criminalrechtlichen Vorspiele gegen den großen Kassettendiebstahlsproceß, welcher lange Zeit hindurch als einer der romanhaftesten und abenteuerlichsten Vorgänge, die zu gerichtlicher Verhandlung gekommen, die Gemüther beschäftigte. Graf Hatzfeld hatte, unter der simulirten Form eines onerösen Leibrentencontracts, einer ihm befreundeten Dame, der Baronin von Meyendorff, eine Schenkung gemacht, welche die Existenz des zweiten Sohnes der Gräfin, Paul, der durch das Majorat nicht gesichert war, gefährdete. Es kam

darauf an, den Inhalt der Urkunde zu kennen, um dieser der Leidenschaft des Grafen abgerungenen Handlung durch Einlegung einer Protestation die Spitze abzubrechen. Natürlich bildete die wichtige Vermögensfrage den Hauptinhalt der Ansprüche, welche im Salon der Gräfin von ihren Freunden geführt wurden. In einer dieser Gesellschaften, in welcher die Gräfin, ihr bereits erwachsener Sohn, Kammergerichtsassessor Oppenheim und Dr. Mendelssohn zugegen waren, sprach Lassalle aus: „Wenn sich nur Kenntniß von dem Bestehen und dem Inhalt des Documents erlangen ließe!“ Diese Aeußerung brachte Oppenheim auf den extravaganten Gedanken, der Geschenknehmerin das in einer Kassette befindliche Document wegzunehmen, ein Unternehmen, welches er mit Unterstützung des Dr. Mendelssohn im August 1846 im Mainzer Hofe in Köln wirklich zur Ausführung brachte. Die Kassette, die außer dem Document noch Geld, Schmuck, Briefschaften und sonstige Gegenstände enthielt, gerieth in die Hände der Freunde der Gräfin. Die Anklage, diese Kassette entwendet zu haben, richtete sich zuerst gegen den Kammergerichtsassessor Oppenheim, der indessen 1847 freigesprochen wurde. Mendelssohn dagegen, obgleich nur in zweiter Linie betheiligt, wurde am 11. Februar 1848 von den kölner Geschworenen für schuldig erklärt, zu einer fünfjährigen Zuchthausstrafe, zu lebenslänglicher Stellung unter Polizeiaufsicht und zum Verluste des Rechts zur Ausübung der Arzneikunde verurtheilt, ein Urtheil, das gegenüber der Freisprechung des schwerer gravirten Oppenheim, der noch dazu vor dem Instructionsrichter mehrere wichtige Actenstücke zerrissen hatte, große Sensation erregen mußte. Nicht lange darauf wurde Lassalle auf Requisition des kölnischen Oberprocurators in Berlin verhaftet, weil in Bezug auf ihn bei der Untersuchung gegen Mendelssohn Thatsachen aufgedeckt worden sein sollten, die eine solche Maßregel nothwendig machten. Fast gleichzeitig wurde die Gräfin Hatzfeld

aus Berlin ausgewiesen, welche dort angekommen war, um die Begnadigung der Verurtheilten von dem Könige zu erbitten.

Erst Anfang August 1848 kam der Proceß Lassalle, einer der verwickeltsten, von denen die neuere Criminalgeschichte zu erzählen weiß, zu öffentlicher Verhandlung vor den Assisen von Köln. Die Zahl der Zeugen betrug an 70; mehrere derselben erschienen von Haus aus unzuverlässig, indem sie abwechselnd im Solde des Grafen und der Gräfin gestanden und beide Parteien einander verrathen hatten. Der Präsident, Appellationsgerichtsrath von Ammon, äußerte selbst einmal: „Wenn alle Fäden entwirrt werden könnten, so würden wenigstens 20 Zeugen auf die Verbrecherbank kommen.“ Lassalle vertheidigte sich in einer wahrhaft genialen Weise und deckte mit einem bei seiner Jugend erstaunenswürdigen Scharfsinn die Machinationen der Gegenpartei auf. Seine letzte über drei Stunden dauernde Rede war in Anlage und Ausführung ein Meisterstück juristischer Beredsamkeit. Alle anwesenden Anwälte waren darüber einig, daß eine solche Rede im kölner Assisensaale noch nicht gehört worden sei. Namentlich suchte Lassalle die juristischen Begriffe über Urheberschaft und Theilnahme, auf die es in dem vorliegenden Proceß wesentlich ankam und über welche die verworrensten Ansichten herrschten, mit gewohnter siegreicher Klarheit auseinanderzusetzen, und frug z. B., ob, wenn Oppenheim, um seinen Zweck zu erreichen, die Stadt Köln in Brand gesteckt habe, er (Lassalle) dann auch Urheber des Brandes sei? Am 11. August endete der dritte Act des Kassettendramas mit Lassalle's Freisprechung. Die Geschworenen hatten zwar nach mehr als zweistündiger Berathung Lassalle für schuldig erklärt, den Dr. Arnold Mendelssohn durch Anweisungen zum Diebstahl der Kassette verleitet zu haben, während sie ihn von der Beschuldigung freisprachen, Dr. Mendelssohn durch Geschenke verleitet, sowie demselben auch Mittel zum Zweck der Ausführung des Diebstahls gegeben zu haben. Der Ausspruch war indeß nur mit einfacher

Stimmenmehrheit (sieben gegen fünf Stimmen) gefällt worden. Deshalb ging die Urtheilsfindung an die Richter über, welche nach kurzer Besprechung das Nichtschuldig verkündeten. Diese Sentenz wurde von dem Volke, das sich im großen Saale, in den Flurräumen und vor dem Justizpalast drängte, mit stürmischem Jubel begrüßt und Lassalle vor lauter Beglückwünschungen fast erdrückt. So groß war der Triumph, den sein Genie, die zerschmetternde Kraft seiner Rede, die Willensfestigkeit in seinen Handlungen davongetragen. Noch einmal fand er in demselben Jahre Gelegenheit, seine glänzende Beredsamkeit in einem andern, in einem politischen Processe zu bewähren. Lassalle hatte sich, mit der gleichen Energie wie in den Rechtsstreit der Freundin, in die politische Bewegung gestürzt, die Stadt Düsseldorf auf dem rheinischen Demokratencongreß vertreten und im Novemberconflict die Sistirung der Abgaben und den bewaffneten Widerstand geleitet. Den Tag vorher, ehe über Düsseldorf wegen des Verhaltens der Bürgerwehr und der unruhigen Auftritte in der Stadt der Belagerungszustand verhängt wurde, am 21. November, verhaftete man Lassalle, der für die Seele der politischen Agitationen galt, unter der Anklage, die Bürger zur Bewaffnung gegen die königliche Gewalt aufgefordert zu haben. Lassalle gab nicht nur That und Absicht zu, er drehte die Anklage um, indem er behauptete, der reactionären Gewalt und dem Rechtsbruche gegenüber seine Pflicht gethan zu haben. Darauf wurde er von den Geschworenen freigesprochen. Im Widerspruch gegen die alte Rechtsregel: non bis in idem, wurde er indeß bald darauf wegen derselben Handlung noch einmal in Anklagestand versetzt und zwar wegen eines geringern Vergehens, nämlich des Vergehens, zur Widersetzlichkeit gegen die Beamten aufgefordert zu haben. Infolge dieser Anklage erschien er vor dem Correctionstribunal, das ihn zu sechsmonatlicher Gefängnißstrafe verurtheilte, die er im Winter 1850 absaß. Während dieser Zeit führte er aus dem Untersuchungs- und Strafarreste

heraus mit unvermindertem Nachdruck die Processe der Gräfin weiter, bis er endlich im April 1854, nach fast neunjährigem Kampfe, den Grafen zwang, sich in einen für die Gräfin siegreichen Vergleich zu fügen.

Lassalle war inzwischen wieder nach Berlin übergesiedelt, wo er bis zum Jahre 1862 ausschließlich seiner wissenschaftlichen Thätigkeit lebte, gänzlich zurückgezogen vom Schauplatze der politischen Bewegung. Nur einmal beschäftigte er die Zeitungen, als er eine Forderung des Intendanturraths Fabricius, der sich von ihm beleidigt glaubte, abgelehnt hatte und diese Ablehnung mit seiner principiellen Verwerfung des Duells rechtfertigte. Infolge dessen kam es zu Thätlichkeiten und zu einer Rauferei mit dem Gegner auf offener Straße. Lassalle sollte aus Berlin verwiesen werden, doch erhielt er infolge einer Verwendung Alexander's von Humboldt die Erlaubniß, noch ferner in der preußischen Residenz seinen Studien leben zu dürfen.

Lassalle's Name war durch die erwähnten Processe in weitesten Kreisen bekannt geworden; doch war dieser Ruhm von einer zweideutigen Beschaffenheit, indem er nicht auf namhaften Leistungen beruhte, sondern theils mit dem Skandal, theils mit der politischen Agitation verschwistert war. Wohl hatte er Gelegenheit gegeben, seinen Scharfsinn und seine Consequenz anzuerkennen; doch in seinem öffentlichen Auftreten lag nichts, was ihm den Ruf hoher wissenschaftlicher Bildung und Begabung hätte verschaffen können. Es bleibt immerhin merkwürdig, daß trotz dieser mangelnden Begründung Lassalle sich dennoch in weitesten Kreisen dieses Rufs erfreute; die Sage davon hatte sich verbreitet, wie sich manche fable convenue verbreitet; Urtheile Alexander's von Humboldt und anderer Autoritäten hatten in tonangebenden gesellschaftlichen Cirkeln die geistige Bedeutung Lassalle's anerkannt. Eine unter solchem Prägstock geprägte Münze fand natürlich schnell ihren Curs im großen Publikum.

Gleichwol war die gelehrte Welt überrascht, als Lassalle mit der ersten Frucht seiner Studien hervortrat. Das Jahr 1857 bezeichnet den Beginn eines ungefähr fünfjährigen Zeitraums, in welchem er seine wissenschaftlichen Schriften veröffentlichte.

Das Werk, welches den Markstein seiner ersten Epoche bildet, war seine Darstellung der Philosophie Heraklit's *), eine außerordentlich umfassende, mit großem Fleiß gearbeitete Monographie. Wer die im ganzen geringe, wenngleich durch Lassalle's Nachforschungen beträchtlich vermehrte Zahl von Fragmenten kennt, welche uns von den Lehren des dunkeln Ephesiers übriggeblieben sind, und zwar oft in einer Gestalt, in welcher mit den Erzen noch allerlei taube Gesteine einbrechen, welche daher eine Aufbereitung in kritischen Pochwerken nöthig macht — der wird seine Verwunderung nicht unterdrücken können, wie Lassalle in dem vorhandenen Stoff eine für zwei so umfangreiche Bände genügende Ausbeute finden, wie er überhaupt wagen konnte, aus diesen aphoristischen Ueberresten ein zusammenhängendes System zu gestalten. Doch wenn man auch im allgemeinen zugeben darf, daß Lassalle, namentlich durch die zu vielen Wiederholungen verleitende abgesonderte Behandlung der Onthologie und Physik, wie überhaupt durch eine nicht immer präcise, sondern oft in den Weitschweifigkeiten metaphysischer Phraseologie sich verlierende Darstellungsweise sein Werk über das gebotene Maß anschwellen ließ, so kann man ebenso wenig verkennen, mit welchem außerordentlichen Scharfsinn, ähnlich dem Naturhistoriker, welcher aus einzelnen Ueberbleibseln vorweltliche Organismen in ihrem ganzen Bau wiederherstellt, Lassalle aus den Heraklitischen Fragmenten ein einheitliches System zusammenstellte, alles,

---

*) Die Philosophie Herakleitos' des Dunkeln von Ephesos. Nach einer neuen Sammlung seiner Bruchstücke und der Zeugnisse der Alten dargestellt (2 Bde., Berlin, F. Duncker, 1858).

selbst das anscheinend Widerstrebende, in die Einheit zurückbog und einfügte an geeigneter Stelle als tragendes Glied der gesammten Architektonik. Man darf aber dabei nie vergessen, daß diese Systematik an und für sich dem dunkeln Ephesier fremd war, der in der naiven Weise der ionischen Philosophen seine Weltanschauung nur in einzelnen Orakelsprüchen niederlegte. Allerdings war diese Weltanschauung eine durchaus einheitliche, und ein systematisch geschultes Denken kann daher ihre dunkel verhüllte Gliederung in klares Licht setzen. Daß Lassalle dabei das Rüstzeug der Hegel'schen Dialektik nicht blos als den Hebel seiner eigenen Untersuchungen anwendet, daß er diese Dialektik in das System Heraklit's selbst hineintrug und den Heraklitos gleichsam zu einem unter ionischem Himmel vorspukenden Hegelianer machte, das können ihm nur diejenigen vorwerfen, welche die thatsächlich bestehende Verwandtschaft zwischen Heraklit und Hegel übersehen und vergessen, daß Hegel selbst erklärte, es gebe keinen Satz des Heraklit, der nicht in seine Logik aufgenommen sei. In der That suchte Lassalle nachzuweisen, daß die charakteristische Eigenthümlichkeit der Hegel'schen Philosophie, durch welche sie sich von den vorausgehenden Systemen unterscheidet, die dialektische Bewegung der Begriffe und ihr Umschlagen ins Gegentheil, sich bereits bei Heraklit vorfinde, wenngleich bei diesem das Logische und Dialektische noch unter dem Krystall des Natürlichen verborgen sei. Alle Sätze des Heraklit seien nur Variationen über dies Eine Thema; Heraklit habe hauptsächlich nur diesen Einen Gedanken gehabt, den seine Ausleger, wie Schleiermacher, ihm absprechen. Sein Symbol von Bogen und Leier stelle die Weltharmonie dar, die sich durch das Entgegengesetzte ergießt, auch der „Krieg", wie das „Feuer" und der „Fluß" sei ihm ein Bild des processirenden Gegensatzes. Ebenso erklärt Lassalle den „ὁδὸς ἄνω κάτω", den Weg nach oben und unten, als die Einheit des Entstehens und Vergehens oder als das begriffene Werden; ebenso die Aussprüche Heraklit's über „der Seelen

Auf- und Niedergang", über „die feuchte und trockene Seele", über „Leben und Sterben". Ja selbst die auf orphischen Vorstellungen ruhende Religionsphilosophie des Ephesiers zeigt nach Lassalle dieselbe Einheit in dem im Weltbilden spielenden Demiurgos, dem Zeus, der als Dionysos in das sinnliche Sein aufgeht, als Apollo sich in die geistige Einheit dieser Gegensätze wandelt, aber sich in diesen Wandlungen gleichmäßig selbst erhält.

Wie in diesem Grundprincip, hat Heraklit mit Hegel noch eine hervorstechende Aehnlichkeit in der vornehmen Auffassung der allgemeingültigen Erkenntniß und in der verächtlichen Ablehnung des Träumens und Meinens und einer blos auf die sinnliche Gewißheit sich stützenden Einsicht. Beide sehen in der Vernunft nur das Bewußtsein der im Universum ausgegossenen Vernünftigkeit. Alle andere Weisheit gilt schon Heraklit für Traum, Schlaf, Dunkel, Unvernunft, Krankheit, für eitles Wähnen, dessen man sich zu schämen habe; die Vielwisserei, durch die man nur das einzelne Gewordene, nicht das Gesetz des Werdens selbst erkenne, steht ihm durchaus niedrig; die Sinne sind ihm schlechte Zeugen und Lügenschmiede. Er unterscheidet sich wie Hegel gerade dadurch von der materialistischen Weltanschauung, welcher er durch den Gedanken des ewigen Kreislaufs in der Natur, des Stoffwechsels sich zu nähern scheint.

Es ist daher nicht die Sophistik eines Hegelianers, der in seine dialektischen Fäden das Fremdartigste einzuspinnen sucht, um es sich anzueignen, wenn Lassalle in Heraklit einen Vorkämpfer der Hegel'schen Weltanschauung feiert. Freilich zeigt er auch die Schranke der Heraklitischen Philosophie auf, in welcher die erkennende Seele noch Substanz und nicht Subject ist. Das Hauptverdienst Lassalle's in diesem Werke beruht auf einer höchst fruchtbringenden Vereinigung der Philosophie und Philologie, durch welche eine Sinnerklärung der Fragmente

Heraklit's möglich gemacht wird, wie sie weder einer über die wörtliche Fassung vornehm hinweggleitenden Reflexion, noch einer am Einzelnen haftenden und seine Stelle im geistigen Zusammenhang des Ganzen nicht erfassenden sprachlichen Auslegung gelingen konnte. Ueberhaupt ist es Lassalle's anerkennenswerthes Streben, den Begriff aus seinem Wolkenkukuksheim, aus seiner selbstgenügsamen, über den irdischen Erscheinungen schwebenden Behaglichkeit herabzurufen und seine Kraft in der Bewältigung des sprödesten Details zu bewähren. Diese Ehrenrettung des Philosophirens war nöthig in unserer Zeit, in welcher gerade die willkürlichen speculativen Constructionen eine so entschiedene Abneigung gegen systematisches Denken hervorgerufen haben, während man auf der andern Seite glaubt, naturwüchsig darauf losdenken zu können, ohne sich von den Gesetzen des Denkens selbst Rechenschaft zu geben, dabei aber doch mit Begriffen operiren muß, welche der philosophischen Kritik anheimfallen. Ein Werk wie Lassalle's „Heraklit" mußte auf die Alterthumswissenschaft eine befruchtende Wirkung ausüben. Welch ein bedeutsames Licht fällt z. B. aus dieser tiefen und einheitlichen Erfassung der Heraklitischen Philosophie auf einzelne Dialoge Platon's, auf den „Kratylos" und „Theätetos", welche Lassalle in ganz neuer Weise commentirt.

Nach dieser wissenschaftlichen Leistung, die von philologischen Autoritäten gewürdigt wurde, während sie bei der Durchschnittsphilologie wegen ihrer fremdartigen philologischen Anwendung auf Widerspruch stieß, erschien Lassalle plötzlich auf einem ganz andern Gebiete, indem er im Jahre 1859 ein historisches Trauerspiel: „Franz von Sickingen", veröffentlichte. Lassalle war kein geborener Dichter, ihm fehlte die schöpferische Kraft lebensvoller Gestaltung, der schöne Wahnsinn der Poesie, die Bemeisterung der dramatischen Technik, die sich nur durch lange Uebung erlernen läßt. Seine Beredsamkeit suchte durch

Gründe zu überzeugen; es war nicht die Sprache dichterischer Begeisterung, welche wie mit unsichtbaren Gewalten die Gemüther fesselt. Wo es sich indeß um den geistigen Conflict der Reformationszeit handelt, da war Lassalle's Talent zu Hause, da schrieb er eine markige, in großen Zügen hervortretende Fracturschrift, da ließ er die Gegensätze der Weltanschauung mit Schwung und Energie aufeinanderplatzen. Dies gilt namentlich von der großen Scene zwischen Franz von Sickingen und Kaiser Karl V. Es herrscht in derselben freilich mehr logische Argumentation als dichterische Begeisterung, doch kommt die Wärme der Ueberzeugung bei der Höhe des geistigen Standpunkts der letztern nahe. In der Charakterzeichnung ist eine gewisse Größe nicht zu verkennen; die Verse dagegen sind höchst uncorrect, oft unscandirbar oder choliambisch hinkend. Am schwächsten sind die Liebesscenen, denen jeder lyrisch-duftige Hauch fehlt und in welchen die Sprache der Empfindung als ein oft ziemlich trockenes Raisonnement erscheint.

Von der Poesie machte Lassalle einen Sprung in die Politik, indem er 1859 eine Broschüre: „Der italienische Krieg und die Aufgabe Preußens. Eine Stimme der Demokratie“, erscheinen ließ, welche manche auch noch nach Jahrzehnten bedeutsame und in die jüngste Gegenwart eingreifende Gesichtspunkte darbietet. Gleich darauf erschienen zwei literarhistorische Broschüren aus Lassalle's Feder: „Fichte's politisches Testament“ (1860) und „Lessing vom culturhistorischen Standpunkte“ (1861).

Doch diese geistigen Tirailleurgefechte leiten nur einen neuen wissenschaftlichen Hauptkampf ein, welchen Lassalle in einem größern Werke, in dem „System der erworbenen Rechte“ ausfocht, von dessen umfangreichen zwei Theilen der erste die Theorie der erworbenen Rechte und der Collision der Gesetze, der zweite das Wesen des römischen und germanischen Erb-

rechts enthält. *) Es ist dies jedenfalls Lassalle's bedeutendste wissenschaftliche Leistung, ohne deren Kenntniß sich sein späteres agitatorisches Auftreten nicht in seinen innersten Motiven erfassen läßt und leicht als eine sich an die Massen wendende Reclame gedeutet werden kann, der es an innerer Nöthigung gebricht. Die seltenste Vereinigung positiver Kenntnisse auf dem Gebiete der Alterthumskunde, der Philologie und Rechtswissenschaft mit einer meisterhaften Dialektik, welche das sprödeste Detail durch den Gedanken zu bewältigen vermag, die Fülle politischer Gesichtspunkte, welche aus den juristischen Deductionen überall ungezwungen heraustritt und für die Erfassung unserer gegenwärtigen Zeitbewegung in ihrem tiefsten Grunde von höchster Bedeutung ist, die Neuheit der rechtswissenschaftlichen Resultate, welche den in der Pandektengelehrsamkeit anerkannten Meinungen großentheils widersprechen — das alles wirkt zusammen, um diesem „System der erworbenen Rechte“ eine hohe Stellung in unserer Literatur einzuräumen, wenngleich den positiven Juristen die philosophische Auffassung, den Philosophen die Fülle des juristischen Details störend sein mag und ein großer Theil des gebildeten Publikums sich kaum an ein Werk wagen dürfte, welches, abgesehen von seinen gelehrten Voraussetzungen, die Fähigkeit geistiger Concentration und Ausdauer in hohem Maße erfordert, indem es seine Resultate nicht spielend hinwirft, sondern mühsam erarbeitet. Dem Autor selbst ist das Werk und der Stoff unter den Händen zu einem anfangs nicht beabsichtigten Umfange herangewachsen. In einem Briefe an die Verlagshandlung vom 19. October 1860 spricht er sich selbst hierüber in folgender Weise aus: „Ich hatte zuerst beabsichtigt, vor langer Zeit, ein

---

*) Das System der erworbenen Rechte. Eine Versöhnung des positiven Rechts und der Rechtsphilosophie (2 Thle., Leipzig, F. A. Brockhaus, 1861).

Werk über die Rückwirkungsfrage (zeitliche Collision der Gesetze) zu schreiben. Aber nach längerm Arbeiten überzeugte ich mich, daß es nicht möglich sei, diese Frage aus ihrem Innersten heraus zu lösen und zu beweisen, ohne die gesammte Theorie der erworbenen Rechte zu geben. Ich ging an diese Arbeit. Aber bald überzeugte ich mich hier, daß es nicht möglich sei, mit der Theorie durchzukommen, wenn nicht zuvor die positiven, von den Juristen durchaus verkannten Rechtsinstitute wahrhaft erkannt würden. Und ich ging nun dazu über, auch die Vorarbeiten für meine Arbeit erst selbst aufzuführen! So habe ich die Institute des dolus und der actio metus causa, den echten und unechten Irrthum, die ignorantia juris et facti, den Quasicontract, die negotiorum gestio u. s. f., und vor allem das Erbrecht zu ihrer wahren Darstellung bringen müssen. Der großartige Stoff des Erbrechts erforderte zu seiner begrifflichen Entwickelung und Darstellung den ganzen zweiten Band. Denn es zeigte sich, so auffällig dies klingen mag, daß weder Gans noch Savigny, weder Puchta noch Boecking, noch einer unserer Juristen überhaupt eine Ahnung von dem wirklichen Geiste des römischen Erbrechts gehabt haben."

Lassalle spricht hier ein großes Wort gelassen aus. Dennoch muß man, wie man auch über die Resultate seiner Forschungen denken mag, bereitwillig zugeben, daß dies nicht die Sprache frivoler Anmaßung, sondern ernster und aufrichtiger Ueberzeugung ist. Er zweifelte nicht daran, daß ihm der Nachweis gelungen, wie die Bedeutung des römischen Erbrechts nicht in der Verfügung über das Vermögen, sondern in der Hervorbringung einer Willenscontinuität bestehe, wie das Principale desselben nicht das Intestaterbrecht, sondern das testamentarische sei. Das Vermögen habe nur als ein Accessorium des Willens gegolten. Ausgerüstet mit diesem maßgebenden Grundgedanken, den er namentlich aus dem altrömischen Recht und seinen formalen Testamentshandlungen zu beweisen sucht, rüttelt er an allen Axiomen der zum Theil von der

entgegengesetzten Anschauung ausgehenden Rechtslehrer, gibt den schwierigsten Begriffen, wie z. B. dem des suus heres, eine sinnvolle, ungezwungene, aus seinem Princip folgende Auslegung, erfaßt die Geschichte des Erbrechts in ihrer innersten Entwickelung, weist die bonorum possessio des prätorischen Rechts als eine Reaction gegen den strengen, im altrömischen Recht herrschenden Begriff nach, bis sich im Justinianischen Recht die Schärfe der Gegensätze abgestumpft und beide gleichgültig nebeneinander bestehen.

Aus dieser principiellen, in Erhellung der schwierigsten Probleme, an denen der Scharfsinn der civilistischen Verstandesmethode zerschellt, überraschend erfolgreichen Darstellung der römischen Rechtsbewegung ergibt sich dann von selbst die Erfassung des germanischen Rechts als des wahren Familien- und Vermögensrechts, während das moderne Testamentsrecht, welches aus der äußerlichen Vermischung des germanischen und römischen Rechtsprincips hervorgegangen ist, von Lassalle nur für ein großes Misverständniß, für eine compacte theoretische Unmöglichkeit erklärt wird. Gemäß dem kritischen Charakter des Werks tritt indeß Lassalle nicht in die Fußstapfen eines Bazin und anderer französischer Socialisten, welche sich darin gefallen, die Projectionen einer neuen künftigen Weltordnung zu entwerfen; er beschränkt sich darauf, worauf sich alle wissenschaftliche Kritik beschränken muß, auf den Nachweis des innern Widerspruchs in den Institutionen. Während dieser zweite Band des Werks von wissenschaftlicher Bedeutung ist, hat der erste eine große politische Tragweite für die Gegenwart. Die Rückwirkungsfrage kann als die politische Seite des Privatrechts bezeichnet werden. Noch deutlicher tritt dies in jenem Eingreifen des öffentlichen Rechts ins Privatrecht hervor, welches bei Aufhebung von Privilegien, Jagdrecht, Fideicommissen, Grundsteuerfreiheit, Zehnten und Lasten alle Kammern und gesetzgebenden Körper der modernen Zeit mit so leidenschaftlich erbitterten Debatten angefüllt hat und gewiß noch

lange Zeit anfüllen wird. Alle diese Fragen behandelt Lassalle und sucht sie auf ihre wissenschaftliche Tiefe zurückzuführen. Auch hier ist es ein einziges Axiom, welches er durch die Fülle der einzelnen Gestaltungen des privaten und öffentlichen Rechts siegreich hindurchführt. Kein Gesetz darf rückwirken, welches ein Individuum nur durch die Vermittelung seiner Willensactionen trifft; jedes Gesetz darf rückwirken, welches das Individuum ohne Dazwischenschiebung eines solchen freiwilligen Acts trifft. In Bezug auf das öffentliche Recht wird sich die Anwendung dieser Principien in der Beantwortung der Frage concentriren: Inwieweit können bestehende Rechte durch die Gesetzgebung aufgehoben werden? Lassalle behauptet, daß jedes vertragsmäßig stipulirte Recht nur auf so lange Zeit Geltung haben kann, solange die Gesetzgebung selbst ein solches Recht als zulässig erklärt. Wenn der öffentliche Geist in seiner Fortentwickelung dazu gelangt sei, den Fortbestand eines frühern Rechts, z. B. Leibeigenschaft, Hörigkeit, Roboten, Bann- und Zwangsgerechtigkeiten, Dienste und Abgaben bestimmter Natur, Jagdrecht u. s. f. von jetzt ab auszuschließen, so könne in diesen Fällen von einer Rückwirkung, von irgendwelcher Kränkung erworbener Rechte gar nicht die Rede sein. Ebenso wenig von einer Entschädigung, wo das öffentliche Bewußtsein ein bestehendes Recht für ungültig erkläre. Denn hier Entschädigung verlangen, das hieße vermöge der Kraft der Logik gar nichts Geringeres, als Klassen oder Individuen das Recht zusprechen, dem öffentlichen Geiste einen Tribut für seine Fortentwickelung aufzulegen.

Den Uebergang zu seinen spätern Schriften in der Arbeiterfrage und zur socialistischen Agitation finden wir in jener Stelle von Lassalle's Werk, in welcher er von dem historischen Gang der Rechtsgeschichte behauptet: er gehe darauf aus, die Eigenthumsfreiheit zu beschränken, nicht, wie man gewöhnlich annimmt, sie zu vermehren. Die Welt stehe in socialer Beziehung vor der Frage: ob es noch ein Eigenthum auf die

mittelbare Benutzbarkeit eines andern Menschen geben und ob dem Unternehmer als solchem, als dem Besitzer des Kapitals, des Arbeitsubstrats und Arbeitsvorschusses, ein Eigenthum an fremden Arbeitswerth zustehen solle? An diese Frage knüpft Lassalle später unmittelbar in seiner gegen Schulze-Delitzsch gerichteten Broschüre an. Ehe sich Lassalle indeß in die sociale Bewegung stürzte, machte er noch einen Abstecher auf das literarhistorische Gebiet in seiner polemischen Schrift: „Herr Julian Schmidt, der Literarhistoriker, mit Setzerscholien herausgegeben" (Berlin 1862). Diese Schrift war dem Autor ebenfalls unter den Händen zu einem beträchtlichen Umfange herangewachsen, der mit ihrer aphoristischen Haltung durchaus nicht im richtigen Verhältniß stand. Lassalle hatte damit begonnen, seine Scholien zu einzelnen Stellen der Schmidt'schen Literaturgeschichte auf Zettelchen zu schreiben; doch mehrte sich die Zahl der incriminirten Stellen, aus einzelnen Glossen wurden kleine Essays, aus den Zettelchen ein Werk, welches in Bezug auf den Stil seiner Polemik als ein Rückfall in die literarischen Klopffechtereien des vorigen Jahrhunderts betrachtet werden kann. Trotz aller citirten Stellen aus dem Aristophanes machen die Lassalle'schen Grobheiten durchaus keinen aristophanischen Eindruck. Mit maßloser Selbstüberhebung blickt Lassalle auf seinen Gegner herab, den er tief unter sich zu seinen Füßen sieht und mit Keulenschlägen zerschmettert. Wo es die Vertheidigung Fichte's, Schiller's, Goethe's gilt, da ist Lassalle meistens in seinem guten Rechte, noch mehr, wo er die phrasenhaften Wendungen einer die ganze Literatur schulmeisternden Weisheit ad absurdum führt. Dies Verdienst ist um so größer, als die vornehme und dabei nichtssagende Wortmacherei nach dem Beispiele Julian Schmidt's eine journalistische Mode geworden war und ein Kritiker durch solche ablehnende Handbewegungen den Ruf eines großen Mannes erlangen konnte. Ebenso verdienstlich und glücklich ist der Nachweis der confusen Bildersprache, deren sich Julian Schmidt

bisweilen schuldig macht, wenn er aus dem Bereich der abstracten Phrase herausstritt und seiner armen Phantasie irgendeine Metapher abnöthigt, um so verdienstlicher, als Schmidt gerade reichen Dichternaturen gegenüber seinen Scharfsinn durch den Nachweis mislungener Bilder zu bewähren suchte und oft dichterische Kühnheit und Schönheit zu einem Fehler stempelte, weil eine dürftige und unempfängliche Einbildungskraft unfähig ist, genialem Fluge zu folgen. Dagegen hat Lassalle in viele Aussprüche Schmidt's gewaltsam einen falschen Sinn hineininterpretirt, hat sich pedantisch nur an einzelne Stellen und Sätze gehalten, ohne das ganze Werk in seinem Zusammenhang, namentlich in seiner Bedeutung für die Literatur der Gegenwart zu erfassen, und gefällt sich, den absprechenden Urtheilen des Literarhistorikers gegenüber, in Apotheosen, welche bei Dichtern wie Uhland und Platen doch mindestens einer Einschränkung bedurften, wenn nicht auf jedes Recht der Kritik verzichtet werden sollte. Der grobe, witzig-injuriöse Stil des Werks hat in seiner Handgreiflichkeit wol viel dazu beigetragen, in weitesten Kreisen das Ansehen Julian Schmidt's zu untergraben, hat aber in die literarische Polemik einen Gassenhauerton eingeführt, der glücklicherweise ohne Nachahmung geblieben ist. Man darf das Lassalle'sche Pasquill nicht überschätzen; es spricht für die Schlagkraft seines Geistes, aber zeugt auch von einer despotischen Willkür, welche ihre Anschauungen zum Gesetz stempelt, eine Keckheit, die hier um so mehr hervortritt, je weniger die aphoristische Form principielle Entwickelungen ermöglicht, und die einzig dadurch gerechtfertigt wird, daß Schmidt, wenngleich ohne injuriöse Grobheit, ebenfalls alles unter seine Schablonen zu bringen, oder, was nicht darunter passen wollte, beiseitezuwerfen pflegte.

Lassalle, mit so mannichfachen Studien auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft, der Philosophie, der Literaturgeschichte beschäftigt, schien dem öffentlichen Wirken gänzlich entsagt und sich vollständig in seine Studirstube zurückgezogen zu haben.

Freilich nicht in der Weise eines der Gesellschaft abgestorbenen Fachgelehrten; denn er hatte einen Salon, er machte gleichsam ein Haus, in welchem die aristokratischen Formen des Umgangs gewahrt wurden. Man sah bei ihm Notabilitäten der berliner Wissenschaft und Kunst; von Damen waren Gräfin Hatzfeld und Varnhagen's Nichte, Ludmilla Assing, fast regelmäßige Gäste. Der brausende Most hochfahrender Jugendlichkeit hatte in Lassalle noch immer nicht ausgegoren. Nachdem der Conflict mit dem Intendanturrath Fabricius bereits in Vergessenheit gerathen war, beschäftigten sich Publikum und Zeitungen in Berlin abermals mit einem, wenn auch kleinen Theaterskandal, der bei Gelegenheit der Arndt-Feier im Victoriatheater durch Lassalle's brüskes Auftreten gegenüber einigen nicht hinlänglich höflichen Theaterbesuchern hervorgerufen wurde, welche dem etwas zu spät gekommenen Lassalle und seinen Damen nicht Platz machen wollten. Es war dies nur ein winziges Anekdötchen; doch es gewann Bedeutung durch die handelnden Personen. Alle Zeitungen nahmen Notiz davon; Lassalle suchte in seinen Gegenerklärungen den Thatbestand in einer für ihn günstigern Weise festzustellen. Bald war indeß die Zeit gekommen, wo er die öffentliche Meinung in ganz anderer Weise für und wider sich aufregen sollte, indem er abermals auf das politische Forum hinaustrat und sich nach einem wenig erfolgreichen Versuch, für seine politische Anschauung unter dem Bürgerthum Propaganda zu machen, mit weitreichenden Bestrebungen dem Arbeiterthum in die Arme warf.

Die neue liberale Aera hatte im Jahre 1862 ihre Endschaft erreicht. Das Ministerium von der Heydt bezeichnete die erste Reaction gegen die freisinnige Richtung eines Auerswald und Schwerin, welche allerdings zu Gunsten der Militärfrage Zugeständnisse gemacht hatten, an denen sich der langandauernde heutige Verfassungskampf entzündete. Beide kämpfende Parteien hielten an der beschworenen Verfassung fest, indem sie dieselbe nur nach rechts oder links zu interpre-

tiren suchten. Da trat Lassalle in einem berliner Bürgerbezirksverein auf mit einer Rede über Verfassungswesen *), in welcher er alle Parteien vom Standpunkte eines kritischen Radicalismus aus einer scharf eingehenden Beurtheilung unterwarf. Die Quintessenz seines Vortrags bestand in der Betonung des großen Unterschiedes, der zwischen einer „geschriebenen Verfassung", einem Blatt Papier, und der thatsächlichen Verfassung, den wirklichen Machtverhältnissen, besteht. Zu den letztern rechnet er das Heer, den Adel mit seinem Einfluß bei Hof und König, die finanziellen Institutionen u. s. f. Tritt nun die geschriebene Verfassung mit der thatsächlichen in Widerspruch, so hat sie für Lassalle keine Anwartschaft auf Dauer mehr. Es ist ganz gleichgültig, was auf das Blatt Papier geschrieben ist, wenn es der realen Lage der Dinge widerspricht. Die Verfassung wird ein Opfer der organisirten oder der „unorganisirten" Macht. Es gibt keine Rechtsfragen, sondern nur Machtfragen in der Politik. Auf diese Spitze gestellt war der Conflict allerdings verständlich gemacht, desto weniger aber irgendeine praktische Handhabe für seine Lösung geboten. Das Versäumte suchte Lassalle in einem zweiten spätern Vortrage: „Was nun?" **), nachzuholen. Indem er den Scheinconstitutionalismus nicht als eine Errungenschaft des Volks, sondern als eine Errungenschaft des Absolutismus hinstellt, als die erhebliche Verlängerung seiner Lebensdauer, verlangt er von den Kammern, sie sollen nicht durch weiteres Forttagen und Fortbeschließen mit der Regierung derselben behülflich sein, den Schein eines verfassungsmäßigen Zustandes aufrecht zu halten, und deshalb ihre Sitzungen auf unbestimmte Zeit aussetzen, bis die Regierung den Nachweis antritt, daß

*) Ueber Verfassungswesen. Ein Vortrag, gehalten in einem berliner Bürgerbezirksverein (Berlin, Jansen, 1862).

**) Was nun? Zweiter Vortrag über Verfassungswesen (Zürich, Meyer u. Zeller, 1863).

die verweigerten Ausgaben nicht länger fortgesetzt werden. Dies radicale Mittel einer politischen Resignation, dieser passive Widerstand, der mit den frühern Wahlverzichten der Demokratie, die sich nicht sonderlich bewährt hatten, aus einem und demselben Princip hervorgeht, konnte aber, trotz der Lassalle'schen Vertheidigung, keine Anhängerschaft finden. Die Fortschrittspartei tagte und kämpfte fort und wurde dadurch in den Augen des radicalen Principienmannes eine Mitschuldige der Regierung. Seit jener Zeit datirt der Bruch Lassalle's mit der Fortschrittspartei, der sich immer mehr erweiterte, indem Lassalle jetzt, statt den Bürgerbezirksvereinen ein Licht in politischen Dingen aufzustecken, in den Arbeiterversammlungen Vorträge über die sociale Frage hielt und dort ein geneigteres Ohr für seine radicalen Anschauungen fand. Eine politische Partei vermochte Lassalle nicht um den Kern seiner Anschauungen herum zu krystallisiren, wohl aber eine sociale, die sich sogar in weitesten Kreisen organisirte. Mit diesem vierten Stand erklärte Lassalle nun dem Tiers-Etat, der sich für ihn in der liberalen Bourgeoisie, in der fortschrittlichen Opposition verkörperte, auf das entschiedenste den Krieg, welcher zugleich ein Kampf entgegengesetzter socialer Reformprincipien war, indem ein Mitglied der Fortschrittspartei, Schulze-Delitzsch, eine in die Arbeiterfrage tiefeingreifende Thätigkeit entwickelt hatte.

Seine erste und folgenreichste Rede vor einem Arbeiterpublikum hatte Lassalle am 12. April 1862 im berliner Handwerkerverein der oranienburger Vorstadt über den besondern Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes gehalten. Er wurde infolge dieser Rede am 16. Januar 1863 von dem berliner Stadtgericht der Gefährdung des öffentlichen Friedens durch Anreizung der Angehörigen des Staats zum Haß und zur Verachtung gegeneinander schuldig erklärt und zu einer viermonatlichen Gefängnißstrafe verurtheilt. Auch in zweiter Instanz vor dem

Kammergericht in Berlin konnte er keine Freisprechung erlangen. Die incriminirte Rede erschien später im Druck *) und ermöglichte so außer der juristischen auch eine wissenschaftliche Beurtheilung. Sie ist in Wahrheit eine dithyrambische Verherrlichung des Arbeiterstandes als des vierten Standes, in dessen Herzfalten kein Keim einer neuen Bevorrechtung enthalten und der deshalb gleichbedeutend sei mit dem ganzen Menschengeschlecht, dessen Sache die Sache der gesammten Menschheit, dessen Freiheit die Freiheit der Menschheit selbst, dessen Herrschaft die Herrschaft aller sei. Die neue Aera der Geschichte, meint Lassalle, habe mit dem 24. Februar 1848 begonnen, mit der Proclamation des allgemeinen und directen Wahlrechts; der Staatsstreich von 1851 habe nur die Bourgeoisrepublik gestürzt, welche von diesem großen Princip bereits wieder abgefallen gewesen sei. Die Rede hatte einen glühenden, hymnenartigen Schwung, und dies noch mehr als ihr Inhalt, der zum großen Theil eine wissenschaftliche Darlegung des Ganzen der culturgeschichtlichen Entwickelung der Menschheit war, brachte sie mit dem Strafgesetz in Collision, namentlich weil Lassalle an die Leidenschaft des Arbeiterstandes appellirt hatte, obwol er diesen Ausdruck im Hegel'schen Sinne faßte, daß ohne Leidenschaft nichts Großes in der Geschichte geschehen sei; weil er ferner aussprach, das persönliche Interesse der höhern Stände befinde sich im Widerspruch mit der Culturentwickelung der Menschheit, während der Arbeiterstand in der glücklichen Lage sei, daß sein wahres persönliches Interesse mit dem treibenden Lebensprincip der sittlichen Entwickelung zusammenfalle.

Hatte sich Lassalle in dieser Rede als feuriger Volksredner bewährt, so gaben ihm die Processe, welche dieselbe zur Folge

*) Arbeiterprogramm. Ueber den besondern Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsepoche mit der Idee des Arbeiterstandes (Zürich, Meyer u. Zeller, 1863).

hatte, Gelegenheit, sich in ciceronianischer Advocatenberedsamkeit auszuzeichnen, wobei anzuerkennen bleibt, daß er nicht zu einer in Kniffen und Ausflüchten fruchtbaren Schlauheit seine Zuflucht nahm, sondern den Schwerpunkt auch hier auf die großen Principien legte. So ist seine Vertheidigungsrede vor dem Criminalgericht in Berlin vor allem eine Verherrlichung der freien Wissenschaft, wenn auch die scharfsinnige Rechtfertigung der incriminirten Stellen nicht fehlt, während die Vertheidigungsrede vor dem Kammergericht geradezu eine glänzende, mit allen Waffen der Statistik ausgerüstete Abhandlung über und gegen die indirecte Steuer genannt werden kann. *)

In seinem Arbeiterprogramm hatte sich Lassalle auf den Boden des vierten Standes hinausgewagt; er hatte versucht, der Fortschrittspartei eine „Arbeiterpartei", und zwar als eine direct „politische Partei", gegenüberzustellen. Durch seine Processe und Vertheidigungsreden war er dem Arbeiterstande in weitesten Kreisen bekannt geworden und wurde überhaupt bereits allgemein als ein entschiedener Vorkämpfer desselben betrachtet. Dennoch bedurfte es eines äußerlichen Anstoßes, um ihn von seinem politischen Ausgangspunkte in die socialistische Bewegung hineinzuziehen, um seiner allgemeingehaltenen Theorie die praktische Formel zu geben und ihn zum Mittelpunkte einer weitreichenden Agitation innerhalb des Arbeiterstandes zu machen. Wie seine politische, so entwickelte sich auch seine Socialtheorie in unmittelbarem Gegensatz gegen die von der Fortschrittspartei aufgestellten Grundsätze.

---

*) Erstere Rede erschien im Druck unter dem Titel: „Die Wissenschaft und die Arbeiter. Eine Vertheidigungsrede" (Zürich, Meyer u. Zeller, 1863), die zweite unter dem Titel: „Die indirecte Steuer und die Lage der arbeitenden Klassen. Eine Vertheidigungsrede vor dem Kammergericht zu Berlin" (ebendas.) Beiden Broschüren fügte der Autor eine dritte hinzu: „Der Lassalle'sche Criminalproceß, drittes Heft. Das Urtheil erster Instanz mit kritischen Randnoten zum Zweck der Appellationsrechtfertigung" (ebendas.).

Dieser Anstoß kam von Leipzig, wo sich der Gewerbliche Bildungsverein in zwei Parteien sonderte, bis die Minorität aus demselben ausschied und zu einem neuen Verein zusammentrat, welcher den Bestrebungen von Schulze-Delitzsch, ihn dem Kreise seiner socialen Reformvereine zu annexiren, allmählich einen wachsenden Widerstand entgegensetzte. Es bildete sich ein Centralcomité zur Berufung eines allgemeinen deutschen Arbeitercongresses zu Leipzig, welches auf Antrag des Schuhmachermeisters Vahlteich beschloß, sich an Lassalle zu wenden, mit der Bitte um Mittheilung seiner Ansichten über die Arbeiterbewegung und die Mittel, deren sie sich zu bedienen hat, um die Verbesserung der Lage des Arbeiterstandes in politischer, materieller und geistiger Beziehung zu erreichen, sowie besonders auch über den Werth der Associationen für die ganz unbemittelte Volksklasse. Schon diese Fragestellung drängte Lassalle auf das praktische Gebiet hinüber, in seinem „Arbeiterprogamm“ war von Associationen noch nicht die Rede gewesen; hier sollte er sich über dieselben aussprechen. Solche zufällige Anstöße entwickeln oft in schöpferischen Köpfen die fruchtbarsten Ideenverbindungen. In seinem Antwortschreiben *) beginnt Lassalle wiederum mit einer Kritik der Fortschrittspartei und mit der Anforderung, daß sich der Arbeiterstand als selbständige politische Partei constituire und mittels des allgemeinen und directen Wahlrechts seine Vertretung in den gesetzgebenden Körpern Deutschlands zu erreichen suche. Hieran knüpft Lassalle eine Kritik der Schulze-Delitzsch'schen Organisationen, seiner Vorschuß- und Creditvereine, seiner Rohstoff- und Consumvereine, eine Kritik, zu der ihn das Schreiben der Arbeiter selbst aufgefordert und in welche er, weit entfernt von der Bitterkeit, mit der er nicht lange darauf die

*) Im Druck erschienen unter dem Titel: „Offenes Antwortschreiben an das Centralcomité zur Berufung eines allgemeinen deutschen Arbeitercongresses zu Leipzig“ (Zürich, Meyer u. Zeller).

Motive Schulze's verdächtigte, ihn als das einzige Mitglied der Fortschrittspartei anerkannte, welches etwas für das Volk gethan habe. „Er ist durch seine unermüdliche Thätigkeit und obwol alleinstehend und in gedrückter Zeit der Vater und Stifter des deutschen Genossenschaftswesens geworden und hat so der Sache der Association überhaupt einen Anstoß von den weitgreifendsten Folgen gegeben, ein Verdienst, für das ich ihm, so sehr ich auch in theoretischer Hinsicht sein Gegner bin, indem ich dies schreibe, im Geist mit Wärme die Hand reiche." Den Nutzen der Schulze'schen Genossenschaften schlägt Lassalle allerdings nur sehr gering an. Die Credit-, Vorschuß- und Rohstoffvereine existirten nicht für den Arbeiterstand im engern Sinne, für den in der fabrikmäßigen Großproduction beschäftigten Arbeiter, und für den kleinern Handwerker, der ein Geschäft auf eigene Rechnung betreibe. Gegen die Consumvereine wendet Lassalle zunächst ein, das sei eine ganz falsche Hülfe, dem Arbeiter als Consumenten helfen zu wollen; man müsse ihm da helfen, wo ihn wirklich der Schuh drücke, als Producenten. Einzelnen Kreisen der Arbeiter könne durch die billigere Consumtion eine untergeordnete Erleichterung ihrer gedrückten Lage gewährt werden; sobald aber die Consumvereine den ganzen Arbeiterstand umfassen, werde der Arbeitslohn infolge des durch die Consumvereine billiger gewordenen Lebensunterhalts um ebenso viel fallen. Die freie Association der Arbeiter könne daher nicht durch solche Vereine, sondern nur durch die Anwendung und Ausdehnung des Princips auf die fabrikmäßige Großproduction die Lage des Arbeiterstandes verbessern. Die Losung sei, den Arbeiterstand zu seinem eigenen Unternehmer zu machen, womit die Scheidung zwischen Arbeitslohn und Unternehmergewinn fortfalle und an die Stelle derselben der Arbeitsertrag trat. Der Staat aber solle die Mittel dazu bieten und durch das allgemeine directe Wahlrecht dazu bestimmt werden.

Den Gedankengang dieses Antwortschreibens führte Lassalle

weiter aus in einem Werke, welches für den socialistischen Kanon des Autors gilt, da nach der Ansicht seiner Parteigänger in demselben die Theorie des Führers zum Abschluß gekommen ist und welches wir daher, ehe wir den Fortgang der Agitation selbst erzählen, an dieser Stelle ins Auge fassen wollen. Es ist dies die Schrift: „Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch, der ökonomische Julian, oder: Kapital und Arbeit" (Berlin, Schlingmann, 1864). Der Kampf der socialen Parteien hatte sich inzwischen heftiger gestaltet; die Gegnerschaft der Fortschrittspartei und der Fortschrittspresse hatte dem Reformator die Milch der frommen Denkungsart vergiftet, mit welcher er vorher dem hochgeehrten Gegner aus Delitzsch die Freundeshand entgegenstreckte. Schulze erscheint als Pfiffikus, als Taschenspieler, dem Lassalle auf die Sprünge zu kommen sucht, der auf absichtliche „Verdummung" der Massen ausgeht; es wird ihm groteske Unwissenheit zum Vorwurf gemacht. Der veränderte Ton hing auch damit zusammen, daß Lassalle inzwischen Schulze's Broschüre: „Das Kapitel zu einem deutschen Arbeiter-Katechismus", gelesen hatte. Die Schrift sollte außerdem in ihrer polemischen Form einen Ersatz bieten für ein größeres nationalökonomisches Werk, welches Lassalle zu schreiben durch seine praktische Thätigkeit gehindert worden war, für die „Grundlinien einer wissenschaftlichen Nationalökonomie", in denen er dieser „noch zu machenden" Wissenschaft eine systematische Grundlage geben wollte. Lassalle kritisirt nun in dieser geharnischten Streitschrift die Begriffe von Arbeit, Kapital, Tausch, Werth und freier Concurrenz in scharfem, oft gehässigem Widerspruch gegen die Schulze'schen Deductionen. Namentlich erhebt sich Lassalle gegen die Behauptung, daß das Kapital immer durch Sparen gebildet werde und daß der Kapitalzins nichts sei als ein „Entbehrungslohn". Sehr interessant und jedenfalls begründet ist der Nachweis des Kapitals als eines durchaus nicht absoluten, sondern geschichtlichen Begriffs, der nur für die Entwickelungsphase der modernen

Welt bezeichnend sei. Der Schwerpunkt der Schrift ruht dann auf der Forderung von Productivassociationen der Arbeiter und auf der Betonung der Staatshülfe, durch welche sie zu Stande kommen sollen, gegenüber der Selbsthülfe. Das alles war eine weitere, in das Detail hineingearbeitete Ausführung der im „Offenen Sendschreiben" zuerst angedeuteten Ideen.

Productivassociationen, Staatshülfe, allgemeines directes Wahlrecht, das sind die drei Zauberformeln, mit denen Lassalle die sociale Welt aus ihren Angeln zu heben sucht, und zwar setzen sie sich gegenseitig voraus. Die Mittel aber sind politischer Natur; Lassalle's Agitation ist in erster Linie politisch. Das directe Wahlrecht soll die Staatshülfe verschaffen.

Hier schon widersprechen die praktischen Verhältnisse. Wie die Thatsachen der jüngsten Geschichte beweisen, fällt bei dem directen Wahlrecht die ungeheuere Mehrheit der Stimmen dem leichtbestimmbaren und immer abhängigen ländlichen Proletariat zu, welches sie keineswegs im Sinne der Arbeiterbewegung abgibt. Es müßte noch viel Wasser die preußischen Flüsse herunterfließen, bis die Stimmen der städtischen Arbeiter, selbst wenn sie alle unter Lassalle's Fahnen ständen, den Ausschlag geben. Nehmen wir aber selbst an, es hätte sich ein Abgeordnetenhaus gebildet, dessen Vertreter in großer Mehrheit von Lassalle'schen Principien durchdrungen wären und es als ihre Hauptaufgabe anerkennten, durch Productivassociationen der Arbeiter den Unternehmergewinn des Kapitals zu beseitigen, so würde noch immer die Frage sein, ob die Abstimmungen und Entscheidungen dieses Abgeordnetenhauses auch eine auf die Executive wirkende Gewalt ausübten, oder ob die Staatsmacht sich stark genug fühlen werde, diesen Beschlüssen keine weitere Folge zu geben. Die Abgeordneten würden also immer wieder zuerst für die Geltung ihres verfassungsmäßigen Rechts zu kämpfen haben und in dieselben Bahnen gedrängt werden, auf denen sich gegenwärtig die von Lassalle verketzerte Fortschrittspartei bewegt. Wir sehen, wie die durch das directe Wahlrecht herbei-

beschworene „Staatshülfe“ keineswegs ein bequemes oder nur sicheres Mittel ist zur Reorganisation der Arbeiterverhältnisse. Diese Einsicht lag so nahe, daß die Gegner alsbald Verdacht schöpften, Lassalle und seine Anhänger könnten selbst die Ueberzeugung gewinnen, das directe Wahlrecht sei ein unbequemer Umweg, und es sei weit sicherer, sich an die gegenwärtige Staatsmacht zu wenden, mit der man wenigstens dieselben Gegner, die Fortschrittspartei, gemein habe. Und in der That schien ein wenig doctrinäres Ministerium wie das Bismarck'sche, welches mit allen Factoren zu rechnen bereit war, wenn sie nur das gewünschte Product gaben, gewiß nicht abgeneigt, eine Allianz mit den Arbeitern einzugehen, welche der Lassalle'schen Richtung folgten. In einer Appellation an die „Staatshülfe“ lag doch nichts Bedenkliches, und daß die Bewegung gegen das Kapital und gegen die Bourgeoisie gerichtet war, konnte der feudalen Partei nur willkommen sein. In diesem jedenfalls unbegründeten Verdacht, welcher Lassalle in der letzten Zeit seines Wirkens verfolgte, lag aber eine begründete Kritik seiner Principien. Während die Wirksamkeit von Schulze-Delitzsch, wenn auch principiell nicht tief ergreifend, doch für die Gegenwart praktische und nützliche Resultate aufzeigen konnte, ist Lassalle's Agitation, deren principielle Bedeutung nicht verkannt werden darf, doch eine vage Appellation an die Zukunft; sie setzt einen Staat voraus, der geneigt ist, die in Anspruch genommene Hülfe zu gewähren, einen Staat, der durch das allgemeine directe Wahlrecht noch keineswegs geschaffen wird.

Gleichwol suchte Lassalle, nach dem Muster der Cobden'schen Anti-Cornlaw-League, auf welche er sich ausdrücklich in der Schrift gegen Schulze-Delitzsch bezieht, die Bewegung zu organisiren. Diese Organisation ging von Leipzig aus. Dorthin berufen von den leipziger Arbeitern, für die er sein Sendschreiben verfaßt hatte, hielt er in einer Versammlung, welcher mehr als 4000 Arbeiter beiwohnten, eine Rede, in welcher er,

trotz einzelner Störungen, seine Grundsätze mit Energie vertrat und namentlich „das eherne ökonomische Gesetz" begründete, welches von der Manchesterschule und der Fortschrittspartei bestritten wurde. Die Rede hatte einen durchaus wissenschaftlichen Charakter. Professor Wuttke in Leipzig, einig mit Lassalle in der Opposition gegen die kleindeutsche Partei, erklärte sich für die Bewegung. Auch von außen her kam manche Zustimmung; Lothar Bucher, Rodbertus u. a. gaben ihre Vota zu Gunsten der Lassalle'schen Theorie ab. Es galt nun, die Organisation weiterhin zu erzwingen, den Vereinen von Schulze überall Vereine der neuen Richtung gegenüberzustellen. Der Westen Deutschlands, namentlich die Rheinlande, erwiesen sich am empfänglichsten für Lassalle's Schlagwörter. In Frankfurt a. M., Solingen, Barmen, Elberfeld, Mainz, Düsseldorf und an andern Orten bildeten sich Zweigvereine, eine Bewegung, die, wenngleich durch den Tod des Stifters unterbrochen, noch immer im Fortgange ist, indem gegenwärtig ungefähr 40 Vereine von Lassalleanern bestehen. Die Stiftung des Deutschen Arbeiterbundes fand am 23. Mai 1863 durch Abgeordnete aus den verschiedenen Arbeitervereinen statt. Als der Zweck desselben wurde ausgesprochen, „auf friedlichem und legalem Wege, insbesondere durch das Gewinnen der öffentlichen Ueberzeugung für die Herstellung des allgemeinen Wahlrechts zu wirken". Lassalle wurde einstimmig zum Präsidenten erwählt und ernannte Dr. Dammer zum Vicepräsidenten. Somit war er, dem schon Heine große Energie und Habilité im Handeln zugesprochen, auf einmal aus seiner Studirstube in eine Bewegung hineingerissen, in welcher er diese Eigenschaften bewähren konnte. Er zeigte sich jetzt als unermüdlichen Feuerkopf, als einen Agitator, dessen Fanatismus mit dem Widerstande der Gegner wuchs. Aehnlich wie Ronge in der Blütezeit der deutschkatholischen Reform, zog Lassalle von Ort zu Ort, und gab ebenso wie jener häufigen Anlaß zu tumultuarischen Auftritten. Gegenüber einer heftigen Gegnerschaft war namentlich

sein Auftreten im Saalbau in Frankfurt a. M. am 17. Mai 1863 ein erfolgreiches zu nennen. Lassalle sprach allein, ohne einen Opponenten zu finden, obgleich er einen in Frankfurt so angesehenen Nationalökonomen wie Max Wirth auf das heftigste angriff. Seine Meisterschaft in der Dialektik ließ ihn hier als Sieger erscheinen. Bei der Abstimmung schlug er die Gegenpartei mit 400 gegen 40 Stimmen, bald darauf in Mainz mit 800 gegen 2. Am lärmendsten gestalteten sich die Vorgänge in den westfälischen Fabrikstädten. Schon in Barmen am 20. September war es bei Gelegenheit einer Rede Lassalle's zu stürmischen Auftritten gekommen. Einem Fabrikanten, der das Wort ergreifen wollte, wurde es trotz wiederholter Versuche nicht gestattet, und als mehrere an einem Tische beisammensitzende Fabrikanten ein Hoch auf Schulze-Delitzsch ausbrachten, stürzten die fanatischen Arbeiter auf dieselben los und entfernten sie mit Hülfe geschwungener Stühle und geschleuderter Bierseidel aus dem Saale. Die Gesinnungsgenossen folgten freiwillig, sodaß etwa 250 Personen den Saal verließen. Bedeutender waren die Unruhen in Solingen am 28. September, wo Lassalle in dem großen Saale der Schützenburg vor vielen tausend Menschen sprach. Abermals gab der Versuch einiger Kaufleute und Fabrikanten, ein Hoch auf Schulze-Delitzsch auszubringen, den Anlaß zu lärmenden Händeln, bei denen einem der Arbeiter von dem Polizisten der Daumen mit dem Säbel abgehauen wurde. Nachdem Lassalle ungefähr dreiviertel Stunden lang gesprochen, bestieg ein Gensdarm den Tisch und erklärte die Versammluug für aufgehoben, weil bei dem Tumult Verwundungen vorgekommen seien. Lassalle protestirte, indem er sich auf das Vereinsgesetz berief, das ausdrücklich Vorschläge zu strafbaren Handlungen oder das Erscheinen von Bewaffneten voraussetze, wenn die Auflösung einer Versammlung erfolgen solle, und setzte dann seine Rede weiter fort. Nach fünf Minuten erschien der Bürgermeister von Solingen an der Spitze von zehn mit Bajonnetgewehren

bewaffneten Soldaten und mehrern Polizisten mit gezogenem Säbel und löste die Arbeiterversammlung auf. Die Gensdarmen und die Volksmenge, letztere unter fortwährendem Jubelruf, begleiteten Lassalle auf das Telegraphenamt, wo er eine Depesche an den Ministerpräsidenten mit der Klage über das ungesetzliche Einschreiten des Bürgermeisters absendete. Diese Klage hatte indeß keinen Erfolg; die Regierung in Düsseldorf beantwortete die an Herrn von Bismarck abgesendete Depesche, indem sie wegen der in der Versammlung vorgefallenen Drohungen und Verwundungen das Verfahren der Polizei als gesetzmäßig begründet anerkannte.

Die auch im Druck erschienene Rede Lassalle's, die er nacheinander in Barmen, Solingen und Düsseldorf hielt *), ist die am meisten revolutionäre und agitatorische und athmet einen erhitzten Fanatismus, welcher der Sache selbst nicht förderlich sein konnte. Sie ist wiederum durchaus politischer Art, dictirt von jenem Parteihaß, wie ihn etwa die Jakobiner gegen die Gironde hegten, eine oratorische Bravourarie, wie sie sonst nur bei gezückten Dolchen gesungen zu werden pflegt. Lassalle schöpfte aus den Kränkungen, die ihm persönlich von der Presse der Fortschrittspartei zugefügt worden waren, das Pathos einer Entrüstung, welche mit Keulenschlägen alles, was ihm unbequem war, zu zertrümmern suchte, und war auf den bedenklichen Abweg gerathen, mehr persönlichen Angelegenheiten eine allgemeine Tragweite zu geben. So mußten die Arbeiter mit ihm der heutigen Presse, als dem gefährlichsten Feinde des Volks, den Untergang schwören. „Halten Sie fest", rief er ihnen zu, „mit glühender Seele fest an dem Losungsworte, das ich Ihnen zuschleudere: Haß und Verachtung, Tod und Untergang der heutigen Presse! Es ist das eine kühne Losung, aus-

*) Die Feste, die Presse und der frankfurter Abgeordnetentag. Drei Symptome des öffentlichen Geistes (Düsseldorf, Schaub'sche Buchhandlung).

gegeben von Einem Mann gegen das tausendarmige Institut der Zeitungen, mit welchem schon Könige vergeblich kämpften! Aber so wahr Sie leidenschaftlich und gierig an meinen Lippen hängen und so wahr meine Seele in reinster Begeisterung erzittert, indem sie in die Ihrige überströmt, so wahr durchzuckt mich die Gewißheit: der Augenblick wird kommen, wo wir den Blitz werfen, der diese Presse in ewige Nacht begräbt!" Und wiederum müssen die Arbeiter von Solingen die Hände erheben und schwören, es den Fortschrittlern und Nationalvereinlern gedenken zu wollen, daß sie bis zum letzten Augenblick erklärt haben: „sie wollen keine Revolution!" Positive Resultate konnte diese an die vage Leidenschaftlichkeit der Massen appellirende Rede nicht in Aussicht stellen; sie empfahl in der Politik den Pessimismus, die Wiederwahl der Fortschrittsmänner, „damit diese sich gründlich blamiren"! Als Bedingungen für die Presse verlangte Lassalle vollkommene Preßfreiheit, Aufhebung der Cautionen, Abschaffung der Stempelsteuer — lauter Punkte, in denen die von seinem Blitzstrahl getroffene Presse der Gegenwart vollkommen mit ihm übereinstimmt —, dann aber noch ein Gesetz, das jeder Zeitung verbietet, irgendeine Annonce zu bringen, und diese ausschließlich den Staats- und Amtsblättern zuweist, damit die Zeitungen aufhören, eine lucrative Geldspeculation zu sein. Bei dieser Gelegenheit erwähnen wir, daß Lassalle selbst im Jahre 1862 den Plan hatte, ein großes politisches Preßorgan zu gründen, und deshalb mit der Brockhaus'schen Verlagsbuchhandlung in Unterhandlungen getreten war. Natürlich waren die Voraussetzungen dabei dieselben, wie sie bei der „heutigen" Presse möglich waren und die er selbst so feierlich mit dem Interdict belegt hatte!

Lassalle's Rede blieb nicht ohne criminalrechtliche Folgen, wie er überhaupt nie aus der Uebung kam, als sein eigener Anwalt in politischen Processen aufzutreten. Wegen seiner Broschüre: „Die Wissenschaft und die Arbeiter", war er in-

zwischen am 20. April 1863 vom berliner Criminalgericht zu einem Monat Gefängniß verurtheilt worden, weil das Gericht in der Schrift Beleidigungen der Staatsanwaltschaft fand. In dem Hauptproceß, zu welchem dieser nur das Accessorium bildete, hatte er freilich nur die Genugthuung, am 19. October von dem berliner Kammergericht, mit Abänderung des Urtheils erster Instanz, das auf sechs Monate Gefängniß lautete, nur zu einer Geldstrafe von 100 Thalern verurtheilt zu werden. Am 21. November wurde er in Berlin mitten in einer von ihm geleiteten Arbeiterversammlung trotz seines Sträubens durch einen Schutzmann verhaftet unter der Anklage auf Hochverrath, welchen der Staatsanwalt in seiner Broschüre: „An die Arbeiter Berlins. Eine Ansprache im Namen der Arbeiter des Arbeitervereins", zu finden glaubte. Lassalle erschien am 13. März 1864 vor dem Staatsgerichtshofe unter Büchtemann's Vorsitz. Doch drang der Staatsanwalt Adlung mit seiner Anklage, die hauptsächlich auf Vorbereitungen zu einem hochverrätherischen Unternehmen lautete und eine Zuchthausstrafe von drei Jahren für den Angeklagten verlangte, nicht durch. Lassalle wurde von der Hauptanklage freigesprochen, während sich der Staatsgerichtshof in Bezug auf die übrigen Punkte für incompetent erklärte. Minder glücklich erging es ihm in dem Proceß, der sich an die Veröffentlichung der solinger Rede knüpfte. Er wurde wegen dieser Broschüre von der Zuchtpolizeikammer in Düsseldorf am 22. April in contumaciam zu einem Jahre Gefängniß verurtheilt. Die zweite Instanz, die correctionelle Appellkammer, erkannte, trotz Lassalle's eigener vierstündiger Vertheidigung, doch noch wegen Gefährdung des öffentlichen Friedens und Aufreizung der Staatsangehörigen zu Haß und Verachtnng auf eine sechsmonatliche Gefängnißstrafe.

So konnte Lassalle sich rühmen, wenn auch nicht der bestverleumdete, doch der bestbestrafte Parteimann der jüngsten Zeit zu sein. Niemand sah indeß voraus, daß seine Laufbahn

so rasch geschlossen sein würde, als im Laufe desselben Jahres aus Genf die Depesche einlief, welche seinen Tod anzeigte. Noch weniger konnte man sich dazu entschließen, zu glauben, daß dieser Tod in einem Duell erfolgt sei, indem Lassalle, bekannt als ein principieller Gegner des Duells, namentlich durch seine in Berlin stadtkundige Rauferei mit dem Intendanturrath Fabricius, seinen Principien hätte vollkommen untreu werden müssen, um sich überhaupt in ein Duell einzulassen. Dennoch bestätigte sich die Thatsache, nur daß die Veranlassung zu diesem Duell nicht politischer, sondern privater Natur war. Diese Vorgänge sind mit bedauerlichen Details vor die Oeffentlichkeit gebracht worden; wir erwähnen nur, was zum Verständniß der Thatsache selbst unerlaßlich ist. Lassalle glaubte an Fräulein von Dönniges, Tochter des bekannten Historikers und Diplomaten und Freundes des Königs von Baiern, eine geistreiche Dame, die er von Berlin her kannte, ältere Ansprüche zu haben als der jugendliche Bräutigam, mit dem sie sich verlobte. Mit welchem Recht er sich durch die Dame gekränkt fühlen mochte, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls ließ er sich durch seine Leidenschaftlichkeit zu einem übereilten Schritt hinreißen, indem er an den Bräutigam, Janko von Racowitza, Sohn eines reichen Bojaren aus der Walachei, einen für die Braut beleidigenden Brief schrieb. So provocirte er selbst das Duell, dem er sich nicht entzog und welches am 28. August im Gehölz von Vervier, etwa eine Stunde von Genf, am Fuße des Salève stattfand, an derselben Stelle, wo einige Jahre vorher der ungarische Oberst Aßtalos im Duell mit einem Polen geblieben war, Lassalle's Secundant war Oberst Rüstow. Die Gegner schossen rasch hintereinander. Racowitza traf ihn in die linke Seite des Unterleibes; die Verwundung war tödlich. Lassalle zeigte eine heldenmüthige Fassung. In einer Kutsche zurückgebracht, stieg er im Hotel Victoria mehrere Treppen ohne Unterstützung bis in sein Zimmer hinauf. Die herbeigerufenen Aerzte konn-

ten nicht retten; Lassalle verschied am 31. August. Doch auch nach seinem Tode, der in abenteuerlicher Weise ein wildbewegtes Leben abschloß, hatte die Tageschronik noch längere Zeit Veranlassung, sich mit ihm zu beschäftigen. Die Reihe der Trauerfeste eröffneten die in Genf anwesenden Demokraten, General Klapka, Becker u. a. mit einer Todtenfeier im Freimaurerlocal, Temple unique, bei welcher Lassalle als der erste deutsche Republikaner gepriesen wurde. Leipzig folgte am 6. September, später Hamburg und andere Städte. Selbst Lassalle's Leiche gab noch Veranlassung zu Demonstrationen und Conflicten. Die langjährige Freundin Lassalle's, die Gräfin Hatzfeld, hatte dieselbe in einen metallenen Sarg legen lassen, der in einen hölzernen eingeschlossen war. Sie begab sich mit demselben nach Frankfurt a. M., wo auf dem Main-Neckarbahnhofe eine Todtenfeier von seiten der Arbeiter stattfand. Man suchte dabei verkehrterweise dem Tode Lassalle's eine tendenziöse Bedeutung zu geben, erhob die Hände zum Racheschwur für den wahren Freund der Arbeiter, den besten deutschen Bürger, der durch einen Mord gefallen sei. In Mainz wurde die Leiche von Fackelträgern und in feierlichem Aufzuge durch die Straßen geführt; die Reisekutsche der trauernden Gräfin folgte dem Arbeiterzuge. Inzwischen erhob die in Breslau lebende Mutter des Verstorbenen Ansprüche auf die Leiche des Sohnes, welche von der preußischen Regierung unterstützt wurden. Man zwang die Gräfin zur Auslieferung des Sarges, der nun nach Breslau transportirt und am 15. September in aller Stille im Familienbegräbniß auf dem israelitischen Kirchhofe eingesenkt wurde. Noch am Tage der Beerdigung lief eine Depesche des Rechtsanwalts der Gräfin aus Berlin ein, welche eine Sistirung derselben aus confessionellen Gründen verlangte, indem Lassalle in letzter Zeit zum Christenthum übergegangen sei. Man nahm darauf keine Rücksicht, auch hatte die an sich unwahrscheinliche Nachricht keine weitern Folgen. Nur mag es mit der Unsicherheit, welche diese

Depesche in Bezug auf den Glauben Lassalle's hervorrief, im Zusammenhang gestanden haben, daß der jüdische Rabbiner ihm keine Leichenrede hielt. Unter der stillen Gemeinde, welche der Beerdigung Lassalle's beiwohnte, befanden sich viele Notabilitäten Breslaus. Der Conflict wegen der Leiche setzte sich fort in einem unerquicklichen Streite wegen des Lassalle'schen Testaments, in einem Rechtsstreite zwischen den Freunden des Verstorbenen und seiner Familie, der durch einen Vergleich zu Ende gebracht worden sein soll.

So schwebte über Tod, Beerdigung, Hinterlassenschaft des radicalen Agitators derselbe Geist der Zwietracht und leidenschaftlichen Erhitzung, der ihn durch das Leben begleitet. Lassalle war als Mensch von ebenso glühendem Haß gegen seine Gegner erfüllt, wie von großer Aufopferungsfähigkeit für seine Freunde. Es lag in seinem Charakter ein chevaleresker Zug, dessen Glanz leider wieder durch die anmaßliche Keckheit seines Auftretens verdunkelt wurde. Eisernen Fleiß und Ausdauer im Studium verband er mit der Sucht nach Abenteuern und glühender Lebenslust; er ist in dieser Hinsicht ein Phänomen unserer Zeit. Er emancipirte sich niemals gänzlich von der Studirstube, welcher Faust auf immer den Rücken gekehrt; trotz aller Liebestränke und Verzauberungen kehrte er stets wieder in dieselbe zurück. Dieser freie Wechsel zwischen dem ernstesten Studium und dem flottesten Leben ist charakteristisch für Lassalle. Niemals vor ihm hatte sich in Deutschland eine so tiefe Gelehrsamkeit der Agitation namentlich des vierten Standes zugewendet. In Lassalle waren die keckften Contraste des deutschen Geistes vereinigt und auf die Spitze gestellt. Die schärfste und schonungsloseste Kritik in seinen Werken, welche alle Illusionen beseitigte, ging Hand in Hand mit abenteuerlicher Romantik im Leben. Die Consequenz, welche Lassalle als öffentlicher Charakter bewährte, übertrug er nicht auf seine Privatverhältnisse, an deren unausgeglichenen Widersprüchen er zu Grunde ging. Gegner des Duells in prononcirtester Weise,

fiel er als Opfer eines Duells, und während er mit der ritterlichsten Aufopferung für die gekränkten Rechte einer Frau in die Schranken trat und lange Jahre seines Lebens diesem Kampfe opferte, mit einer Galanterie, durch deren Folge er seine bürgerliche Ehre gefährdete, ließ er sich durch die Verblendung der Leidenschaft hinreißen, die Ehre eines Mädchens zu kränken, ein Schritt, der, wie man auch nach den verschiedenartigen Berichten über die Motive desselben denken mag, doch zu jener ritterlichen Galanterie in auffallendem Contrast steht.

Lassalle als Schriftsteller ist eine Zierde unserer wissenschaftlichen Literatur. Obgleich in seiner Ausdrucksform sich an die Hegel'sche Terminologie anschließend und namentlich in einzelnen Stellen seines „Heraklit" dadurch zu weitschweifiger Phrasenhaftigkeit verlockt, war er doch, wenn er sich aus der beliebten Breite seiner Darstellung zu energischen Schlußfolgerungen zusammenraffte, ebenso präcis wie prägnant. Einzelne kritische Excurse athmen Lessing'schen Geist. Seine Forschung ging immer ins Tiefe, seine Dialektik war von wunderbarer Gewandtheit, stets neue Fäden spinnend, nimmer verlegen; sie sah rascher die Brücke, als andere den Abgrund erkannten. Die Resultate seiner Untersuchungen, namentlich in Bezug auf römische Rechtsgeschichte, sind von großen Gelehrten anerkannt worden und werden mindestens als Ferment der Wissenschaft nachhaltigen Werth behaupten. In seinen polemischen Schriften schüttete er oft das Kind mit dem Bade aus; doch auch sie sind reich an glänzenden Einzelheiten. Sehr hoch sind seine volksthümlichen Broschüren und Streitschriften zu stellen, weil er in denselben niemals der Flachheit und der falschen Popularität, die in der Verwässerung der Gedanken besteht, Zugeständnisse machte, sondern als Vertreter einer höhern Volksthümlichkeit die Menge zu sich in die Höhe zu ziehen suchte. Er verstand mit bewundernswerther Klarheit seine Principien auseinanderzusetzen und dem allgemeinen Verständniß zugänglich zu machen, ohne den geistigen Blütenstaub von ihren Schwingen

abzustreifen. Zu Hülfe kam ihm allerdings dabei der Radicalismus seiner Anschauungen, dem die Menge mehr Sympathien und Verständniß entgegenbringt als den hin- und herbalancirenden Anschauungen der Mittelpartei.

Doch auch als Redner verdient Lassalle in den Annalen der deutschen Beredsamkeit eine hervorragende Stelle. Er ist nie als Parlamentsredner aufgetreten, wohl aber als Festredner, als gerichtlicher und Volksredner, immer mit einem unerschöpflichen Fluß und Guß der Beredsamkeit, mit einer glänzenden, unerschrockenen Gewandtheit des Ausdrucks. Sein wenig energisches und klangvolles Organ erhielt durch die innere Vibration der Seele gleichsam einen Resonanzboden, der ebenso wie die meisterhafte Dialektik, mit der er seine Fäden hin- und herschlang, zuletzt unwiderstehlich fesselte, so große Ansprüche er in Bezug auf die Dauer seiner Reden an seine Hörer stellte. Am wenigsten glücklich war er als Festredner. Die Rede zur Fichte-Feier, die er am 19. Mai 1862 in Berlin hielt *), wurde durch seine gelangweilten Hörer in unangenehmer und demonstrativer Weise unterbrochen, indem ein Theil derselben der Sehnsucht nach dem Festessen, nach den Fleischtöpfen Aegyptens, einen ziemlich rücksichtslosen Ausdruck gab. Lassalle wollte als Festredner eine Darstellung der Fichte'schen Philosophie in ihrer Quintessenz und Hauptbedeutung geben und vergaß dabei, daß ein festtäglich gestimmtes Publikum keine langandauernde Vertiefung verträgt, sondern nur behaglich mit einigen sammtweichen Phrasen gestreichelt sein will. Dagegen können seine juristischen Reden als Muster ihrer Gattung, der Beredsamkeit des Barreau, bezeichnet werden. Außerordentlichen Scharfsinn, der stets die schlagendsten Federn hervorschnellte, die Punkte, auf die es ankam, richtig zu betonen und

*) Im Druck erschienen unter dem Titel: „Die Philosophie Fichte's und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes" (Berlin, Jansen, 1862).

wirksam zu gruppiren verstand, dabei eine von jeder Kleinlichkeit entfernte Großheit der Standpunkte, die stets im einzelnen Falle sich das Allgemeine abspiegeln sah, eine gewisse latente Wärme, die bei ihm mehr durch den Umschwung und die Reibungen seiner logischen Beweisführungen hervortrat, aber dennoch sympathisch wirkte, machten ihn zu einem der glänzendsten Defensoren, welche der deutsche Barreau aufzuweisen hat. Als Volksredner endlich steigerte er diese Wärme oft zu fanatischer Erhitzung, doch schleuderte er nie in bequemer Weise fertige Phrasen unter die Menge, sondern er ließ sie geistig mitarbeiten, durch das eigene begleitende Denken die Resultate selbstschöpferisch mit hervorrufen; dann aber wurden sie bei ihm eine schneidende Waffe, die er auch seinen Hörern in die Hand drückte zu stürmischen Attaken. Lassalle's Naturell war keineswegs das eines Volksmannes; er hatte nichts, was der Menge imponirt, keine machtvolle Persönlichkeit, keinen biderben Ton in Gesten und Wesen. Er besaß im Gegentheil eine gelehrte Vornehmheit und liebte es, in geselligen Kreisen seine Ueberlegenheit empfinden zu lassen. Hierzu kam seine aristokratische Vorliebe für die Formen des Salons; er war ein Volkstribun in Glacéhandschuhen, ein Babeuf, der an seiner Jakobinermütze eine elegante Stickerei und an seinem Dolch einen zierlichen Griff ungern vermißte. Obgleich ein Salondemagog, ein Theoretiker, unvolksthümlich in seinem ganzen Wesen, sprach er doch, was er sprach, aus voller Ueberzeugung; er streckte dem Volke seine rettende Hand entgegen, doch wie aus olympischem Gewölk, hoch über den Häuptern der Menge. Er war kein Schauspieler und kein Escamoteur, sondern ein Dialektiker von Fach, dem die innere Consequenz des Denkens die höchste Befriedigung gab und der in seinem praktischen Auftreten nur die Probe auf seine socialistischen Exempel machte.

Immerhin bleibt es tief zu bedauern, daß eine so bedeutende geistige Kraft dem deutschen Volke verloren ging, ehe

sie das Facit ihres Wirkens ziehen konnte. In seiner Hinterlassenschaft, dem Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein, ist nach seinem Tode der Zwiespalt ausgebrochen, welcher in der Theorie der Staatshülfe bereits verdeckt schlummerte, und seine größern Werke waren zwar wissenschaftliche Talent- und Genieproben auf verschiedenem Gebiete, aber doch nur Monographien, großartige und fruchtbare Anregungen, doch keine geschlossenen Systeme, wie er selbst der Rechtswissenschaft und der Nationalökonomie zu begründen verhieß.

Die Unsterblichkeitsfrage und die neueste deutsche Philosophie.

Die Gegner der Unsterblichkeit.

Es ist charakteristisch für die verschiedensten Richtungen unserer neuesten Philosophie, daß sie sich der Unsterblichkeitsfrage mit einem Eifer zuwenden, welchen die großen deutschen philosophischen Systeme nicht kannten. Die Parteien, welche diese Frage verneinen, nicht minder wie diejenigen, welche sie bejahen, suchen sie nach allen Seiten hin zu erschöpfen, während die Gedankensysteme eines Kant, Fichte, Schelling und Hegel innerhalb ihrer philosophischen Architektonik kaum ein Plätzchen für dieselbe fanden und sie nur durch gelegentliche und beiläufige Streiflichter erhellten. Der Grund hiervon mag darin liegen, daß nicht nur die Atheisten, wie Feuerbach, sondern auch die Theosophen, wie Fichte, das Individuum, das dort in den allgemeinen Processen der Gattung werthlos erlosch, in den Vordergrund ihrer Systeme treten lassen. Auch wird die Unsterblichkeitsfrage, für welche man früher theo- und kosmologische, ethische und andere Gründe geltend machte, jetzt mehr als eine Frage der Psychologie betrachtet, indem das entscheidende Moment für ihre Lösung in die Anschauung vom Wesen der Seele und vom Zusammenhang der Seele und des Körpers gelegt wird.

Am meisten hatte sich von unsern großen Philosophen noch Altvater Kant mit der Unsterblichkeit der Seele beschäftigt, sie war für ihn eins der „Postulate der praktischen Vernunft“,

als Bedingung für eine ins Unendliche fortschreitende Annäherung an die Erfüllung des Sittengesetzes. Doch noch von einer andern Seite tritt er an diese Frage heran, indem er die Theorie einer „intelligibeln Welt" entwickelt. „Man wird sich", sagt er in seiner „Abhandlung über die Geisterwelt", „von dem Dasein immaterieller Wesen überredet finden, deren besondere Wirkungsgesetze pneumatisch und, sofern die körperlichen Wesen Mittelursachen sind, organisch genannt werden. Da diese immateriellen Wesen selbstthätig sind und für sich bestehen, so folgt, daß sie untereinander unmittelbar vereinigt vielleicht ein großes Ganzes ausmachen, welches man die immaterielle (intelligible) Welt nennen kann. Denn mit welchem Grunde wollte man behaupten, daß dergleichen Wesen nur vermittels anderer (körperlicher Dinge) von fremder Beschaffenheit in Gemeinschaft stehen könnten, da letzteres viel räthselhafter als das erste ist." „Die immaterielle Welt", heißt es an einer andern Stelle, „ist ein für sich bestehendes Ganzes und kann auch ohne Vermittelung körperlicher Dinge, welche nur zufällig ist oder einigen Wesen zukommt, in Verbindung stehen. Sie würde in sich begreifen alle erschaffenen Intelligenzen, deren einige mit Materie verbunden sind, andere nicht, ferner die empfindenden Subjecte in allen Thierarten und endlich alle Principien des Lebens, welche sonst noch in der Natur liegen mögen, ohne Kennzeichen willkürlicher Bewegung zu offenbaren. Alle diese immateriellen, insonderheit die vernünftigen Wesen, deren zufälliger Zustand thierisch ist, sie mögen nun auf der Erde oder auf andern Himmelskörpern das rohe Zeug der Materie jetzt oder künftig beleben oder jemals belebt haben, würden in einer ihrer Natur gemäßen Gemeinschaft stehen, die nicht auf den Bedingungen des Orts und der Zeit beruht. Die menschliche Seele würde also schon im gegenwärtigen Leben mit zwei Welten verknüpft angesehen werden müssen, von welchen sie durch den Körper die materielle allein klar empfindet, dagegen als Glied der Geisterwelt die reinen Einflüsse immaterieller Wesen empfängt

und ertheilt. Wenn also die materielle Verbindung aufhört, so würde die geistige Gemeinschaft allein übrigbleiben und sich dem Bewußtsein zum klaren Anschauen eröffnen müssen." An einer andern Stelle betrachtet Kant die „unauflöslich geknüpfte Gemeinschaft", in welcher die menschliche Seele schon in diesem Leben mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt steht, als etwas, „was künftig noch bewiesen werden wird". Die Unsterblichkeit der Seele ist also bei Kant theils ein Postulat, theils eine Hypothese, deren Beweis der Zukunft überlassen bleibt. Auch jene „unsichern Phantasiebilder", die der Denker selbst als solche bezeichnen mußte, ließ Kant mit einem gewissen Wohlgefallen vorübergaukeln, jene Phantasiebilder einer kosmischen Wanderschaft der Seele: „Der Mensch erreicht am wenigsten den Zweck seines Daseins und würde das verachtungswürdigste Geschöpf sein, wenn seine Kräfte nicht künftig völlig entwickelt würden. Sollte die unsterbliche Seele in der ganzen Unendlichkeit ihrer künftigen Dauer stets an unsere Erde gefesselt bleiben? Sollte sie die übrigen Wunder der Schöpfung, die entfernten Kugeln des Weltgebäudes und ihre Einrichtungen, die schon jetzt ihre Wißbegierde reizen, niemals kennen lernen? Vielleicht bilden sich noch einige Kugeln des Planetensystems aus, um uns neue Wohnplätze zu bereiten. Vielleicht werden uns einst die Trabanten des Jupiter leuchten."

Schelling hat sich nur einmal eingehender mit dem Problem der Unsterblichkeit der Seele beschäftigt, und zwar in seiner Abhandlung „Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt" („Sämmtliche Werke", Abtheil. 1, Bd. 9). Seine „Anthropologie" beruht auf der Annahme einer Trias von Geist, Leib und Seele. Die Seele erscheint als das Mittlere, als das Verbindende zwischen jenen beiden Gegensätzen; sie ist das „Vornehmste", das „Beharrende", der allerinnerste Keim, der durch Geist und Leib ans Licht dringen will. Der Tod ist eine Erhebung in den geistigen Zustand, in welchem der Mensch indeß ganzer Mensch bleibt und als Geist, Seele und

Leib forterxistirt. Im gegenwärtigen Leben ist die Seele von der Materie „bezaubert"; das künftige Dasein besteht in der Befreiung von diesem Zauber, in der Entlassung des Geistigen in seine volle Stärke. Das Geistige des Leibes ist die geistige Gestalt, deren Keim schon jetzt, aber durch die Materie gebunden, in unserm Leibe liegt und erst durch jene Entbindung sich entwickeln kann. Der Tod ist daher in der ganzen Natur und der gesammten Sichtbarkeit die Befreiung der innern Lebensgestalt von der äußern, welche sie in der gegenwärtigen Daseinsform unterdrückt hält, und deshalb müssen alle Dinge sterben, weil in ihnen der Trieb dieser Befreiung liegt und weil der Gegensatz beider Zustände nicht zumal, sondern nur hintereinander hervortreten kann. Der künftige geistige Zustand gleicht dem höchsten durch kein Erwachen unterbrochenen Hellsehen. Für die Fortdauer und Identität des Bewußtseins darf indeß nach Schelling der Begriff eines Physischen nicht aufgegeben werden, denn das Physische scheint ihm die Grundlage aller Bewußtheit zu sein. Wir finden, wenn wir uns als von allen andern unterschiedene Persönlichkeiten betrachten, daß dies Eigene und „Gesonderte", diese Grundlage unsers persönlichen Bewußtseins, nur ein Nichtbewußtes und auch nie in Bewußtsein Aufzuhebendes sein kann; der dunkle „Rest" oder „Keim" unsers Wesens ist beiläufig dasselbe, was Schopenhauer, hierin an den vielgeschmähten Schelling anknüpfend, den Willen nennt im Gegensatz zur Intelligenz.

An Kant knüpfen von der Gruppe neuerer unsterblichkeitsgläubiger Philosophen diejenigen an, welche sich zu der Lehre einer astralen Wanderschaft bekennen, an Schelling die theosophischen Vorkämpfer des „Seelenleibes" und einer raumzeitlichen Fortdauer. Hegel hat das Problem gänzlich beiseitegelassen. Bei der geringen Bedeutung, welche das Individuum in seinem System einnimmt, kann auch die Frage der individuellen Fortdauer nicht ins Gewicht fallen. Dabei war sein gediegener Geist der Erörterung von Möglichkeiten abgeneigt,

und in seinem System, in Wahrheit nur einer großartigen Vergeistigung der realen Welt, welche sein Genius transparent machte für die sie erfüllende und gestaltende Idee, war kein Raum für Vermuthungen, deren Tummelplatz außerhalb der Bedingungen dieser Welt lag. Für ihn fiel die Unsterblichkeit der Seele mit der Ewigkeit des Geistes zusammen: „Die Sache ist überhaupt diese, daß der Mensch durch das Erkennen unsterblich ist; denn nur denkend ist er keine sterbliche, thierische Seele." Seine Schule zeigte sich in Bezug auf diese Frage weniger discret, und in der That gab das Unsterblichkeitsproblem zuerst die Veranlassung, den Zwiespalt innerhalb der Schule hervortreten zu lassen. Die äußerste Rechte constituirte sich im Anschluß an Göschel, der in den „Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele" die persönliche Fortdauer auf Grundlagen des frei interpretirten Hegel'schen Systems darzulegen suchte, während Richter in der „Lehre von den letzten Dingen" diese Fortdauer im Geiste desselben Systems leugnen zu müssen glaubte. Die Consequenzen, welche die junghegel'sche Richtung aus dem System gerade in Betreff dieser Frage zog, sind bekannt genug; auch werden wir auf die Hauptvertreter derselben zurückkommen.

Klarer und bestimmter spricht sich Herbart in seiner großen „Psychologie" über die Unsterblichkeit der Seele aus, die für diesen Denker eine Thatsache, d. h. ein philosophischer Glaubensartikel ist. Kann dies anders sein bei einem Psychologen, der die Seele nur für einen Einwohner des übrigens sich selbst genügenden Leibes erklärt; welchem Einwohner bis zum Danke für die mancherlei Dienste, die ihm geleistet werden, obliegt, einige Geschäfte zur äußern Unterstützung des Lebens, insbesondere die Aufsuchung der Nahrung, zu übernehmen? Eine Krankheit, meint Herbart, welche die Seele etwa durch Leidenschaften, durch Verdruß und Kummer verursacht, wird gleichen einer durch Erkältung oder Erstickung herbeigeführten; denn die Verknüpfung zwischen Seele und Leib ist nur um weniges

enger (wenngleich beständiger) als die zwischen dem Leibe und der Luft, die er athmet, oder der freien Wärme, die seine Haut unmittelbar umgibt. Nachdem der Philosoph, gegenüber allen Thatsachen der Physiologie, die für das Gegentheil sprechen, die Seele nur zu einem Miether des Körpers gemacht (ja an einer Stelle mit ausdrücklichen Worten zu einem „Parasiten“ desselben), zu einem Miether, der im Tode gleichsam nur umzieht, dürfen wir uns nicht wundern, wenn uns in derselben „Psychologie“, welche die Verschmelzungen und Hemmungen der Vorstellungen mit mathematischer Exactheit auszurechnen unternimmt und die Vorstellungsreihen durch den Differentialcalcul zu bestimmen wagt, philosophische Träumereien über den künftigen Zustand der Seele mit dem Anspruch wissenschaftlicher Bedeutung vorgeführt werden, Träumereien, die eher für den Luftballon des Jean Paul'schen „Campanerthals“, als für ein philosophisches Werk passen.

Von der apodiktischen Behauptung ausgehend, daß die Seele ewig sei, schließt Herbart einleuchtend, daß die Bestimmung des einzelnen Menschen nicht auf das irdische Leben beschränkt sein kann. *) „Gänzlich unbekannt mit den Veranstaltungen der Vorsehung für die entlegenere Zukunft, können wir dennoch fragen, was ohne alle andere Einwirkung blos nach psychologischen Gesetzen geschehen müsse, wenn die leibliche Hülle sich löst und ihre ungleichartigen Elemente sich zerstreuen.

„Es verschwinden zuvörderst die besondern Einflüsse, welche der Leib eben in dem Alter, das der Mensch erreicht hatte, auszuüben geeignet war; es verschwindet also ein Hinderniß, wodurch die ältesten Vorstellungen, die an sich die stärksten sind, in der Lebhaftigkeit ihres Wirkens beschränkt waren. Der Tod ist demnach zuerst überhaupt Verjüngung, ohne doch die

*) Herbart, Psychologie, I, 171 fg.

Kindheit zurückzuführen. Denn keine von den allmählich geknüpften Verbindungen der Vorstellungen kann wieder aufgelöst werden. Indessen setzt sich die letzte Gegenwart des Erdenlebens mit ihren Lasten und Sorgen ins Gleichgewicht mit der ganzen Vergangenheit.

„Während nun im allgemeinen das Streben zum Gleichgewicht die Bewegungen aller Vorstellungen bestimmt, können doch sehr große Revolutionen unter denselben nöthig sein, ehe sie dahin gelangen. Denn es ist gezeigt, wie aus den Bewegungen neue Bewegungsgesetze entspringen und wie die tumultuarische Anhäufung der Vorstellungen während des Lebens eine spätere Verarbeitung nothwendig macht. Daß diese ganz anders nach dem Tode als während des Treibens in der sinnlichen Mitte der irdischen Dinge ausfallen müsse, leuchtet unmittelbar ein. Denn die Sinne zwar werden durch den Schlaf verschlossen, aber ebenderselbe drückt auf die Vorstellungen, sodaß die Gesetze ihres Zusammenhangs nur theilweise wirken, woraus eben die Zerrbilder des Traums entstehen. Nach dem Tode aber frei vom Leibe, muß die Seele vollkommener wachen als jemals im Leben.

„Das Product jedoch, welches die zum Gleichgewicht hinstrebenden Vorstellungen nach und nach ergeben, kann nicht bei zweien menschlichen Seelen vollkommen gleich ausfallen, vielmehr alle Verschiedenheiten des irdischen Daseins müssen darauf Einfluß haben. Während die Vorstellungen des früh gestorbenen Kindes sich sehr bald ihrem allgemeinen Gleichgewicht nähern, und während die Gedanken des in seinen Genüssen ruhigen, in seinem Handeln und Wünschen einfachen Mannes keiner großen Umwälzungen fähig sind, kann dagegen kein unruhiges, weitgreifendes, von der Welt gefesseltes und plötzlich derselben entrissenes Gemüth die Stille der Ewigkeit anders als nach einem Durchgange durch heftige Umwandlungen erreichen, die wegen des gänzlich veränderten Zustandes leicht noch peinlicher sein mögen als diejenigen, von de-

nen der leidenschaftliche Mensch bei uns so häufig geplagt wird.

„Endlich aber, nach irgendeinem Verlaufe dessen, was wir Stunden, Tage, Jahre nennen, muß für jede Seele, wie tief und verworren auch ihre Anordnung gewesen sei, eine solche Bewegung der Vorstellungen eintreten, die sich immer gelinder, immer schwächer dem allgemeinen Gleichgewicht nähern, doch ohne es jemals vollkommen zu erreichen. Alsdann erstirbt für den Gestorbenen die Zeit; doch geschieht selbst dieses noch auf zeitliche Weise; ein unendlich sanftes Schweben der Vorstellungen, eine unendlich schwache Spur dessen, was wir Leben nennen, ist das ewige Leben."

Welche divina commedia des Gedankens, mit wie graziösen und geistreichen Zügen ausgemalt, doch wie beweisunkräftig, da die Voraussetzung, daß die Kette des Vorstellungsmechanismus über das Grab hinausreicht, ja gerade des Beweises bedarf! Sollte die anthropologische Kritik nicht auch derartige Philosopheme wie die theologischen Dogmen erklären können als die Vergegenwärtigung des menschlichen Wollens und Wünschens? Ist es nicht ebenso charakteristisch, daß ein Philosoph seine Vorstellungen im Jenseits wiederzufinden hofft wie ein Lappländer seine Rennthiere und ein Grönländer seine Seehunde? Die Unsterblichkeitslehre Herbart's sieht im Jenseits nur eine Verbesserung seines Vorstellungsmechanismus, die Annäherung der Vorstellungen an ein größeres Gleichgewicht, etwas, was im Diesseits bei der tumultuarischen Anhäufung der Vorstellungen nicht zu erreichen ist. Das Jenseits ist also auch hier, wie in der Walhalla der Walkyren und im Paradies der Huris, eine Correctur des mangelhaften Diesseits.

Nachdem wir so die Stellung unserer großen Denker zur Unsterblichkeitsfrage, welche den meisten derselben mehr als ein philosophisches hors d'oeuvre erschien, im allgemeinen betrachtet, wenden wir uns jetzt den philosophischen Gruppen

der neuesten Zeit zu, welche dieser Frage eine eingehendere Beachtung zugewendet haben, und zwar zunächst denjenigen, welche die persönliche Fortdauer des Menschen leugnen.

1) Der Materialismus.

Für den Materialsmus existirt die Frage der Unsterblichkeit im Grunde gar nicht, da er die selbständige Existenz der Seele überhaupt leugnet. „Jede geistige Thätigkeit", sagt Karl Mayer, derjenige der materialistischen Philosophen, der noch am meisten philosophische Bildung zeigt und sich in Würdigung der ursprünglichen Anschauungsform und der eigenthümlichen Anlagen des Erkenntnißapparats an Kant anschließt, „wie sie auch beschaffen und wie sie bestehen möge, ist die Verrichtung der Sinneswerkzeuge und des Gehirns, ganz so, wie jede andere Lebensthätigkeit als Verrichtung von Organen und Organcomplexen betrachtet werden muß; es bedarf daher nicht der Voraussetzung eines dabei mitwirkenden immateriellen Etwas. Sämmtliche der Seele beigelegten Eigenschaften: einfach, materiell, denkend, wollend, unvergänglich, sind nicht aus der Anschauung geschöpft; es ist also für das Vorhandensein eines solchen nur begrifflich festgestellten Wesens nicht die geringste Bürgschaft gegeben."

Am schlagkräftigsten spricht sich Karl Vogt in seiner Schrift: „Köhlerglaube und Wissenschaft", über die Seelenfrage vom Standpunkte des Materialismus aus; sie enthält gleichsam die kanonischen Stellen für die Dogmatik der Materie. „Das Gehirn ist das Organ aller sogenannten Seelenfunctionen. Diese sind an gewisse Theile und Orte des Gehirns gebunden und können nur von diesem Organ ausgeübt werden. Die von Primitivfasern (Urfasern) gefaßten Eindrücke werden zu den Ganglienzellen geleitet, ohne welche kein Bewußtsein entsteht. Wie dies zu Stande komme, weiß man nicht. Wenn ich aber für jede noch nicht erklärte Function (Verrichtung) so ein un=

sterbliches Ding, wie die Seele sein soll, einsetzen soll, so müßte ich dies für jedes Organ wiederholen. Man kann nicht erklären, warum die Reizung gewisser Nervenfasern, mag sie nun vom Willen oder von äußern Einwirkungen herkommen, Muskelzusammenziehungen, und warum das Gangliengewebe Bewußtsein erzeugt. Consequent müßten wir also auch unsterbliche Muskel-, Leber-, Nieren- und Darmseelen annehmen. Bei allen Organen ohne Ausnahme ist deren Integrität (unverletzter und ungeschwächter Zustand) zur Hervorbringung der normalen Function nöthig. Diese entsteht und verschwindet mit dem Organ. Nur bei dem Gehirn will man diese logische Schlußfolgerung nicht gelten lassen, obgleich man wahrnimmt, daß bei dessen Zersetzung die Function der Bewegung, des Bewußtseins, des Denkens und Empfindens aufhört. Behüte, sagt Wagner, hier mußt du ganz anders schließen. Die Function gehört einer unsterblichen Substanz (einem Fürsichbestehenden), welche mit dem Organ zeitweilig verbunden ist. Einer solchen Forderung gegenüber kann man mit Hofmarschall von Kalb sagen: Mein Verstand steht still. Ich behaupte daher, daß die allmähliche Entwickelung der geistigen Functionen im Kinde, die Abhängigkeit der letztern von localen Zuständen und Krankheiten, die rückschreitende Metamorphose im Alter und das schließliche Aufhören derselben unvereinbar sei mit einer individuellen unsterblichen, in das Gehirn eingepflanzten Seelensubstanz, daß vielmehr die Eigenschaft, welche sich mit dem Gehirn entwickelt, auch mit ihm zu Grunde gehe.

Moleschott secundirt in dem „Kreislauf des Lebens“ mit der folgenden Auseinandersetzung: „Die Nerven pflanzen stoffliche Veränderungen als Empfindungen ins Gehirn fort. Dieses ist zur Erzeugung der Gedanken ebenso unerlaßlich wie die Leber zur Bereitung der Galle. Der Gedanke ist eine Bewegung, eine Umsetzung des Hirnstoffs. Die Gedankenthätigkeit ist eine ebenso nothwendige Eigenschaft des Gehirns, wie die Kraft ein unerlaßliches Merkmal des Stoffes ist.“

Da nach Vogt die Seele nur eine Function, nach Moleschott der Geist nur eine Bewegung der Materie ist, sodaß nach ersterm die Psychologie vollkommen mit der Physiologie zusammenfällt, und nach letzterm die Philosophie des Geistes ebenfalls nur Philosophie des Chemismus ist: so darf für diesen Standpunkt die Frage der Unsterblichkeit gar nicht einmal aufgeworfen werden, denn daß eine Function der Materie mit der Materie, eine Bewegung des Gehirns mit dem Gehirn untergeht, ist ebenso selbstverständlich, wie durch die Berufung auf den sinnlichen Augenschein leicht zu erweisen.

Da der Materialismus indeß die tiefern Probleme des Erkennens, welche alle großen Denker beschäftigten, beiseiteliegen läßt, da er namentlich das einheitliche Selbstbewußtsein der Seele nicht zu erklären vermag, ebenso eine große Zahl von Thatsachen der Psychologie, welche, mögen sie auch nicht normal sein und nur ausnahmsweise eintreten, doch die aufgestellte Regel umzustoßen vermögen: so erscheint seine Beweisführung als lückenhaft und oberflächlich und bedürfte einer wesentlichen Vertiefung, um den Angriffen einer geläuterten Wissenschaft standhalten zu können. Ueberhaupt ignorirt er die ganze Arbeit des deutschen Gedankens von Kant bis zur Gegenwart; er ist daher nicht die reife Frucht einer langen geistigen Entwickelung, sondern ein Seitenschoß, hervorsprießend aus einem Boden, den das système de la nature und die Encyklopädisten des vorigen Jahrhunderts bereits angebaut haben. Der materialismus vulgaris ist eine Philosophie in der Westentasche für die Commis-voyageurs des Gedankens; er erfährt eine scharfe Kritik schon von den Vertretern der Lebenskraft, den Anhängern der Schopenhauer'schen Philosophie, den Junghegelianern, wie Arnold Ruge, namentlich aber von den Anthropologen und Psychologen der theistischen Richtung, wie Immanuel Hermann Fichte. Dieser macht in seiner „Anthropologie" gegen den Materialismus folgende Instanzen geltend: Es sei eine physiologische Thatsache, daß der Organismus sich

im Verlauf eines bestimmten Zeitraums, und zwar mehrmals während einer gewöhnlichen Lebensdauer, völlig erneuere, daß die Hirnpartikeln, aus deren Einheit unser Bewußtsein resultiren soll, sich unablässig wandeln, die Identität des Bewußtseins daher nur so lange sich behaupten könnte, als jene Hirnpartikeln dieselben blieben. Die Thatsache von der Identität unsers Bewußtseins während der ganzen Dauer des Lebens hebe daher die materialistische Ansicht vollständig und unwiderlegbar auf. Ferner könnten die Vorstellungen, überhaupt sämmtliche Functionen des Bewußtseins, nicht blos als ein „organisches Product der Hirnthätigkeit" betrachtet werden, denn alle organischen Producte seien nur von einfach-objectiver Natur und Beschaffenheit; die subjectiv-objective Doppelheit des bewußten Vorstellungslebens sei specifisch davon verschieden. Der Grund des Bewußtseins liege jenseit alles blos Organischen, weil dies nur eine einfache Reihe von Wirkungen darstelle; die Eigenschaft der Selbstverdoppelung oder des Bewußtseins könne nur einem eigenthümlichen realen Wesen zukommen. Selbstbewußtsein sei keineswegs die hellste und lebhafteste Gesammtempfindung, hervorgehend aus der Verschmelzung aller Einzelsensationen, welche im Hirn zusammentreffen; es sei im Gegentheil eine selbstthätig gebildete Vorstellung der Seele von sich, nicht ein durch organische Empfindung unwillkürlich sich bildendes Ereigniß, sondern nur die selbständige That eines selbständigen Wesens. Die Abhängigkeit der Seele vom Leibe sei zuzugeben als unwidersprechliche Thatsache, die indeß nicht dem Materialismus zu statten komme, da sie keine Theorie sei, sondern selbst etwas zu Erklärendes. Als die einzige Wahrheit des Materialismus, die weiterer Ausbildung ebenso fähig und bedürftig sei, hebt Fichte den Satz hervor: „daß die Verbindung der Seele mit ihrem Leibe völlig undenkbar sei, wenn wir in jener nicht auch eine reale Beziehung zum Raume annehmen" — ein Satz, der beiläufig durch seine dualistische

Fassung gänzlich aus dem Grundschema des Materialismus herausfällt.

Wir führen diese Einwendungen Fichte's, ohne uns auf ihre Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit näher einzulassen, hier zunächst an, um den Materialismus durch den entgegengesetzten Standpunkt schärfer zu beleuchten.

2) Die anthropologische Kritik.

Schon im Jahre 1830 war ein Schüler Hegel's, Ludwig Feuerbach, mit einem Schriftchen: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit", aufgetreten, in welchem er den Glauben an Unsterblichkeit einer scharfen Kritik unterzog und mit einem gewissen dithyrambischen Schwung die Herrlichkeit irdischer Vergänglichkeit pries. Es war nicht blos die ätzende Schärfe des Verstandes, welche die theologischen Voraussetzungen zersetzte, es waren auch Elegien der Empfindung, welche in der Klage um das unwiederbringlich Verlorene schwelgte: das Gemüth selbst, sonst nur befriedigt durch die Hingabe an den tröstlichen Glauben des Jenseits, wurde hier zum Bundesgenossen einer Skepsis gemacht, für welche die jenseitige Welt sich in ein leeres Phantasiespiel auflöste.

In seinem Hauptwerk: „Das Wesen des Christenthums", legte Feuerbach auch an den Unsterblichkeitsglauben den Maßstab einer Kritik, für welche alle Theologie nur Anthropologie ist, alle Bestimmungen des göttlichen Wesens nur Bestimmungen des menschlichen Wesens, die Dogmen gleichsam nur Projectionen dieses Wesens menschlicher Wünsche und Vorstellungen in das Jenseits, die ganze Religion ein Act der Selbstentfremdung ist, indem sie das eigene Wesen nur als ein fremdes anschaut. Von diesem Standpunkte aus löst Feuerbach die einzelnen Dogmen auf. So ist ihm die Auferstehung Christi das befriedigte Verlangen des Menschen nach unmittelbarer Gewißheit von seiner persönlichen Fortdauer nach dem Tode, die per-

sönliche Unsterblichkeit als eine sinnliche, unbezweifelbare Thatsache. Der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit geht mit Nothwendigkeit aus dem höchsten Princip des Christenthums hervor, aus der unmittelbaren Einheit der Gattung und Individualität; denn das Individuum hat im Christenthume die Bedeutung des absoluten Wesens. Im Grunde kommt Feuerbach vom Standpunkte des Sensualismus und des „concreten Seins", den seine spätere Philosophie einnimmt, zu demselben Resultat. Auch ihm erscheint das Individuum als das „absolute Wesen" im schärfsten Gegensatz zur Hegel'schen Philosophie und im Einklang mit dem System des jüngern Fichte, welches sich auch als Individualphilosophie zu bezeichnen liebt. Er sagt in seiner neuesten Schrift: „Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie" (Leipzig 1866): „Ich bin nicht Individuum bis hierher und nicht weiter, sodaß meine individuellen Eigenschaften ihre Grenze hätten an den gemeinschaftlichen, diese nicht berührten, nicht befleckten, nein! Individualität ist Untheilbarkeit, Einheit, Ganzheit, Unendlichkeit, ich bin überall, durch und durch, vom Wirbel bis zur Ferse, vom ersten bis zum letzten Atom individuelles Wesen. Ich bin nicht der Mensch überhaupt in einer besondern Gestalt, ich bin nur als dieser absolut bestimmte Mensch Mensch; Menschsein und dieses Individuumsein ist schlechterdings ununterscheidbar in mir. Das Individuum ist unübersetzbar, unnachahmlich — außer nur dem Scheine oder gewissen Eigenthümlichkeiten nach — unbegreiflich, undefinirbar; es ist nur Gegenstand sinnlicher, unmittelbarer, anschaulicher Erkenntniß. Mag alles Schein und Täuschung sein, was uns die Sinne über die Dinge außer uns, über Sonne, Mond und Sterne sagen — so viel ist gewiß: die Wahrheit des Lebens, die Wahrheit der Individualität stützt sich nur auf die Wahrheit der Sinne."

So sehr man die Verherrlichung des Individuums gegenüber der Verflüchtigung des individuellen Lebens in den all-

gemeinen Gattungsbegriff, wie sie sich bei unsern Idealphilosophen findet, unterschreiben mag, sowenig kann man mit der ausschließlichen Begründung der individuellen Wahrheit durch die Wahrheit der Sinne sich einverstanden erklären. Das Individuum erfaßt sich selbst nur im Selbstbewußtsein, und dieser Act ist nicht ein Zusammenfassen der durch die Sinne erworbenen Resultate der Erkenntniß, mag man auch den sensus communis und das Gemeingefühl mit zu den Sinnen rechnen; er geht aus einem den Sinnen unerreichbaren Quellpunkte des innersten Lebens hervor. Feuerbach nimmt nun der Unsterblichkeitsfrage gegenüber einen doppelten Standpunkt ein, zunächst einen kritischen in Bezug auf die Vorstellungen der Unsterblichkeit, die er auf das Wesen des Menschen zurückführt, dann aber einen vollständig negirenden in seinen neuern philosophischen Thesen, die sich auf das Zeugniß der Sinne berufen und deren Sensualismus mit dem Materialismus fast gänzlich zusammenfällt.

Die Kritik der Unsterblichkeitsvorstellungen, wie sie Feuerbach auch in seinem neuen Werke: „Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit", fortsetzt, kann nicht als ein Gegenbeweis der Unsterblichkeit gelten, wenn sie auch von dem Philosophen selbst in diesem Sinne gemeint ist. Sie trifft nur den Vorstellungskreis, den der Mensch sich von einem Leben nach dem Tode entworfen hat, und legt dar, daß er zu diesen Bildern nur solche Farben genommen hat, wie sie auf seiner irdischen Palette vorhanden sind. Für die Einkleidung seiner Wünsche hat der Mensch nur menschliches Maß; ja in der Allgemeinheit dieser Wünsche und Vorstellungen, auf welche sich der Beweis e consensu gentium stützt, könnte man wenigstens jenen „dunkeln Drang" sehen, in welchem sich der Mensch „des rechten Weges" wohl bewußt ist. Und gerade für diesen Beweis liefert Feuerbach wider Willen ein reichhaltiges Material. Die Analyse, wie der Mensch in diesen Vorstellungen sein wahres Wesen außer sich setzt, ist gewiß zutreffend, und ebenso der

Beweis, daß diese Vorstellungen nur subjective Wahrheit haben. Die Thatsache der Unsterblichkeit selbst, die Existenz oder Nichtexistenz eines Lebens nach dem Tode, ist aber offenbar ganz unabhängig von den Vorstellungen, die der Mensch sich vom Jenseits macht.

Die Theorie des Unsterblichkeitsglaubens, die Feuerbach durch die Darlegung der Genesis desselben zu erklären und aufzulösen sucht, findet sich in seiner neuesten Schrift ebenso wie in seinen frühern. „Die Unsterblichkeit", sagt er, „ist eine Vorstellung, deren Grund und Gegenstand nur der Trieb oder Wunsch ist — der Wunsch zu leben, folglich nicht zu sterben: denn so nur lautet urkundlich, unverfälscht der in der Natur des Menschen, so lange wenigstens, als er keine Ursache hat, das Leben zu verwünschen, gegründete Wunsch der Unsterblichkeit. Ohne diesen Wunsch hat daher die Unsterblichkeit keinen Grund und Boden, keinen Zweck und Sinn. Der Mensch hat gar keine, auch nicht dunkle Idee von einem künftigen Leben; er hat nur eine Idee von diesem, vom gegenwärtigen Leben; dieses Leben ist ihm ursprünglich oder von Haus aus einziges, alles, ewiges, d. h. nicht endendes oder wenigstens nicht endensollendes Leben. Gleichwol wird es wider Willen gewaltsam von dem Tode unterbrochen. Was bleibt ihm daher übrig, als es nach dem Tode, aber jetzt auf seine eigene Rechnung, d. h. nur im Gedanken fortzusetzen? Er stellt sich das Leben vor dem Tode als ein auch nach dem Tode noch fortdauerndes vor, eben weil ihm ursprünglich, vor dem Widerspruch der Erfahrung, dieses Leben, wie gesagt, alles Leben, ewiges Leben ist. Und erst sagt der Trieb im Menschen: ich will leben, ich will nicht sterben, ehe die Phantasie diesen Wunsch verwirklicht und der Verstand daraus die Folgerung zieht: also muß ich leben, also unsterblich sein, denn der Trieb ist untrüglich, und so die Gefühlsnothwendigkeit des Triebes oder Wunsches zu einer logischen oder metaphysischen Nothwendigkeit macht."

Feuerbach geht so weit, dem Unsterblichkeitsglauben als

Glauben an eine unbestimmte und unbekannte Fortdauer nach dem Tode nur eine medicinische oder diätetische Bedeutung einzuräumen. „Wer ein ewiges Leben glauben kann und will oder vielmehr muß, um sich selbst bei Verstand und Gesundheit zu erhalten, der glaube es in Gottes Namen! Wer über dem Gedanken, daß er nicht ewig lebt, den Sinn und Werth des gegenwärtigen Lebens verliert, der thut wohl und recht, wenn er an seine Unsterblichkeit glaubt."

Die Methode dieser Kritik des Unsterblichkeitsglaubens, welche von einer wissenschaftlichen Behandlung der Unsterblichkeitsfrage weit verschieden erscheint, ist so leicht zu handhaben, daß die weitern Ausführungen Feuerbach's wie am Faden eines äußerlichen Schematismus verlaufen. Zu denselben gehört nicht mehr Philosophie wie Zeichenkunst dazu, um verschiedene Bilder durch das Fenster durchzuzeichnen. Die alterthümlichen Vorstellungen der Griechen vom Hades, das Wesen der Nekromantie, die Anschauungen der alten Hebräer vom Versammeltwerden zu ihrem Volke, die Sitte der gemeinen Griechen, dem Todten einen Obolus in den Mund zu stecken, um damit die Ueberfahrt über den Acheron bezahlen zu können, das Todtengedächtniß der Chinesen und der Glaube dieses Volkes, daß von dem Wohl- oder Uebelwollen der Vorfahren das Glück oder Unglück ihrer Nachkommen abhänge, die Höllenstrafen in ihrer Bedeutung, das alles wird nicht blos auf die mythenbildende Kraft der Vorstellung zurückgeführt, sondern auf gewisse Gefühls- und Denknothwendigkeiten, die, wenn nicht mit dem allgemeinen Wesen des Menschen, doch mit seinem besondern nationalen u. s. w. zusammenhängen. Diese philosophischen Glossen sind, wie gesagt, von selbst zusammenschießende Figurationen, die jeder hervorbringen kann, der das Feuerbach'sche Kaleidoskop in der Hand hat.

In der Opposition gegen den spiritualistischen Glauben, der an die Geistigkeit der Seele anknüpft, stimmt übrigens Feuerbach mit den neuesten Vorkämpfern der Unsterblichkeit

überein, und man glaubt fast eine Stelle aus dem jüngern Fichte oder Vilmarshof zu lesen, wenn man die folgenden Worte liest: „Die Unsterblichkeit des Geistes ist nur eine hohle gleisnerische Frage; das wahre Wort, der wahre Sinn ist die Unsterblichkeit des Menschen als eines sinnlichen körperlich-geistigen Wesens. So ist auch im Christenthume der wahre letzte Sinn der Unsterblichkeit nicht die Unsterblichkeit der Seele oder des Geistes, welche vielmehr nur eine vorläufige, sondern die Auferstehung, wo der gewaltsame, unnatürliche Zustand der Trennung der Seele vom Leibe aufgehoben, der ganze wirkliche Mensch wiederhergestellt wird. Wie aber der Raum, der Ort für den Menschen eine wesentliche Bedingung seiner Existenz, ja selbst auch seines Verstandes und Bewußtseins ist, denn ohne einen räumlichen Standpunkt hätte er auch keinen geistigen Stand-, Halt- und Sammelpunkt, so ist er auch wesentliche Bedingung seiner künftigen Existenz, wesentlicher Anhaltspunkt seines Glaubens an dieselbe. Das Jenseits des volksthümlichen und alterthümlichen Glaubens, des Glaubens, welcher ein unverfälschter Ausdruck der menschlichen Natur — versteht sich auf dem volks- und alterthümlichen Standpunkte der Menschheit — ist daher nichts weniger etwas «Uebersinnliches» und «Unbekanntes», wie das Jenseits der modernen Blasirtheit, welche das Jenseits nicht lassen kann und doch zugleich nichts von ihm wissen will; es ist vielmehr so sinnlich gewiß, so sinnlich gegenwärtig, wie der Himmel über meinem Haupte, der Wohnort der Seligen im Christenthume, wie Sonne, Mond und Sterne, in denen so viele Völker, selbst Philosophen den Sitz der abgeschiedenen Seelen erblickten", und, wie wir hinzufügen wollen, in neuester Zeit wiederum vielfach erblicken. Wie derbmaterialistisch die Vorstellung von Himmel und Hölle in der volksthümlichen Theologie sei, dafür citirt Feuerbach schlagende Beispiele. Die Hölle heiße bei den Protestanten der schmuzigste Wohnort, domicilium squalidissimum, und in dem katholischen Lexikon des Hieronymus Vi-

talis der verworfenste Ort. O wie dürftig, ruft Feuerbach aus, ist doch der wissenschaftliche Sensualismus und Materialismus gegen den spiritualistischen Materialismus.

Die ganze Seelenlehre des Spiritualismus schreibt Feuerbach dem Unsterblichkeitswunsche zu. „Der Spiritualismus ist die für ein anderes zukünftiges Leben, nicht für dieses gegenwärtige Leben bestimmte und berechnete Seelenlehre. Die Seele wird schon im Leibe ohne Leiblichkeit gedacht, um nach dem Tode ohne Leib existiren zu können. Der Wunsch eines vom Tode des Leibes unabhängigen Lebens ist der Vater eines vom Leibe unterschiedenen Wesens. Unsterblichkeit und Unkörperlichkeit ist Eins. Der historische Beweis davon, daß die logische Trennung der Seele vom Leibe, von der Materie überhaupt nur die physische, wirkliche Trennung derselben vom Leibe im Tode, also die Unsterblichkeit zum Zweck habe, ist Plato, der erste, der die Immaterialität der Seele, aber auch der erste, der die Unsterblichkeit der Seele demonstrirt hat, ist überhaupt der Unsterblichkeitsbeweis von Plato's «Phädon» an bis herab zu Mendelssohn's «Phädon», als welcher sich stets auf die Unkörperlichkeit oder Immaterialität der Seele gestützt hat."

Feuerbach's „Individualitätsphilosophie", welche mit solcher Dithyrambik das Individuum feiert, würde für eine Unsterblichkeitstheorie jene nothwendige, vom Pantheismus verwischte Grundlage bieten, wenn nicht der Philosoph zugleich auf dem Standpunkte des Sensualismus stände, den er in seinem Aufsatze über „Spiritualismus und Materialismus", allerdings wieder in vorwiegend kritischer Form, zur Geltung bringt. Sensualismus und Individualismus ist ihm identisch. „Die von den Sinnen abgesonderte, die Wahrheit der Sinne leugnende Vernunft oder Philosophie weiß nicht nur nichts aus sich von Individualität, sondern haßt sie auch, wie die Kant'sche, Fichte'sche, Hegel'sche Philosophie beweist, als ihre natürliche Gegnerin tödlich." Eine wahre Einheit von Leib und Seele

kann nur dann gefunden werden, wenn man ebenso den seelenlosen, d. h. todten Leib — denn der Leib im Gegensatz zur Seele bedeutet nur den Leichnam — als die leiblose Seele des Spiritualismus aufgibt, an die Stelle der Psychologie und Pneumatologie die Zoologie und Anthropologie setzt." Mit Entschiedenheit wendet sich Feuerbach gegen die Hegel'sche Psychologie, für welche der Leib keine, die Seele alle Wahrheit sei, welche, gestützt auf die Erscheinungen des thierischen Magnetismus, behauptet, daß die Seele auch ohne Zusammenhang mit einem Sehnerven und dem übrigen mit ihm zusammenhängenden empirischen Plunder der Hornhaut, der wässerigen Feuchtigkeit, des Sehlochs, der Linse, des Glaskörpers, also ohne die Hülfe der Augen und ohne die Vermittelung des Lichtes das Sehbare wahrnehmen kann. „Wozu", ruft Feuerbach aus, „ein Körper, wie z. B. das Auge, wenn eine Seele existirt, die auch ohne Augen sieht? Wozu dieser künstliche Bau, diese «Specification», diese Ausführlichkeit, diese Spitzfindigkeit der Materie, wenn mit dem einen simpeln Worte Seele alles gesagt und gethan ist? Wozu diese Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe für ein nicht ausgedehntes Ding? Diese Gliederung, diese Theilung bis ins Unabsehbare für ein einfaches, untheilbares, gliederloses Wesen? Wozu das Hirn, diese ausgezeichnete, nicht nur von allen übrigen Organen, sondern auch in sich selbst so unterschiedene, so verwickelte, so labyrinthische Materie, wenn die Ehre dieser Auszeichnung nicht ihm selbst, sondern einem andern, einem immateriellen Wesen gilt?"

Wie sich Feuerbach noch von dem materialismus vulgaris unterscheidet, wie er mit den Idealisten vom Subject, vom Ich ausgeht, allerdings vom wirklichen Ich, dem sein Du gegenübersteht: das hat auf seine Behandlung der Unsterblichkeitsfrage geringen Einfluß; die Einheit von Seele und Leib, wie er sie behauptet, beantwortet diese Frage von vornherein wie der Materialismus, und das unübersetzbare, unnachahmliche, un-

begreifliche Individuum Feuerbach's wird deshalb doch durch keinen Obolus ausgezeichnet, um die Fahrt über den Acheron bezahlen zu können. Es geht unter wie der Stoff Moleschott's und Buchner's, der sich in neue chemische Verbindungen einläßt; es geht unter nach dem voll- und alleingültigen Zeugniß der Dinge, das jeden Beweis erspart. Diese durch die Sinne bestätigte Wahrheit der Vernichtung des Individuums ist die schweigende Voraussetzung jener anthropologischen Kritik, welche die religiösen, dichterischen, nationalen Vorstellungen des Unsterblichkeitsglaubens in einer Art von geistigem Höhenrauch verflüchtigt.

3) Der Pantheismus.

Der logische Pantheismus Hegel's hatte das Einzelne in der Gattung aufgehoben: das Lebendige stirbt, weil es der Widerspruch ist, an sich das Allgemeine, die Gattung zu sein und doch unmittelbar nur als Einzelnes zu existiren; im Tode erweist sich die Gattung als die Macht über das unmittelbar Einzelne.

Diese Hegel'sche, schon auf einer Kant'schen Basis ruhende Anschauung führt David Friedrich Strauß weiter aus, indem er sich gleichzeitig gegen die Behauptungen der Unendlichkeit der geistigen Anlage als gegen eine leere Abstraction wendet. „Im Naturgebiete", sagt er in seiner „Christlichen Glaubenslehre", „ist es nicht das Individuum, sondern die Gattung, welche ihre Fülle offenbaren und sich im Entstehen und Vergehen der einzelnen ausleben soll." Auch gegen die moralische Nothwendigkeit einer Fortdauer wandte sich Strauß, gegen die Behauptung, daß das häufige Misverhältniß des äußern Zustandes der Menschen mit ihrem innern Werth sich durch die Idee einer künftigen Vergeltung ausgleiche. Paulus und nach ihm die Kirchenlehrer sagten: „Gibt es keine Fortdauer, so lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt."

Spinoza aber schrieb: „Wer das Böse nur aus Furcht vor Strafe unterlasse, der handle nicht aus Liebe, und nichts weniger als tugendhaft; er seinerseits suche das Schlechte zu vermeiden, weil es ihn von der Erkenntniß und Liebe Gottes abziehe.“ Strauß fügt hinzu: „Wenn es auch eine Fortdauer gäbe, so sollte doch jeder tüchtige Mensch so leben, als ob es keine gäbe. Wer nur deshalb gut handelt, damit er selig werde, der handelt zu seinem eigenen Besten, also aus Egoismus.“

Dem logischen Pantheismus, welcher das Individuum der Gattung, das Einzelne dem Allgemeinen opfert, tritt ein verwandter, aber mehr im Gefühl wurzelnder Pantheismus an die Seite, welcher den unpersönlichen Geist zur höhern Wahrheit des persönlichen Ichbewußtseins macht. Dies geschieht besonders von A. B. Dulk in seiner Schrift „Der Tod des Bewußtseins und die Unsterblichkeit“. Sowenig diese Schrift in einer streng wissenschaftlichen Form gehalten ist, so drückt sie doch die pantheistische Weltanschauung oft mit großer Prägnanz aus. Auch Dulk geht von der Ueberzeugung aus, daß alles Geschaffene ein natürliches und einiges Leben, das durch seine Organe sich entwickelt, in sich trägt, daß Geist und Leib Eins sind. Unser geistiger Organismus ist nun nicht anders wie unser leiblicher ewigen und erkennbaren Naturgesetzen unterworfen. Zweierlei ist also selbst gewiß bei der Betrachtung des Todes, das eine: daß der Geist nicht fortdauert, wie er in mir lebte, denn sein Organismus schwindet; das andere: daß er nicht verschwinden kann in Nichts. Zwischen beiden oder in nur anderm Sein muß nothwendig meine Zukunft liegen, sie muß eine Wandlung meines Lebens sein. Obgleich das Verlangen unserer Welt nach einer persönlichen Fortdauer geht, so muß doch jedem Denkenden eben in seiner Empfindung: das menschliche Ich sei ein persönlicher Geist, sofort die Unmöglichkeit aufgehen, daß eine künftige Existenz ebenfalls eine solche persönliche sein könne. Denn was stirbt und sich wandelt,

kann nicht bleiben, und wenn das Persönliche, wie der Augenschein lehrt, stirbt, wie kann das Ich fortleben? Es muß vielmehr dieses Ich offenbar entweder ein anderes persönliches Ich werden, oder überhaupt aufhören, ein Ich des einzelnen schon zu sein, und eben ein unpersönliches allgemeines Ich werden.

Dulk will nicht auf den Flügeln der Phantasie eine Reise ins Jenseits machen, er wendet sich um redliche Auskunft an das lebende Menschenwesen, das gleicherweise in uns allen ist, um zu finden, was denn in ihm außer dem persönlichen Bewußtsein, der Fortdauer, bedürftig oder fähig erscheine und zu welcher Umwandlung unser Ich etwa eine leitende Spur, einen Anfang in sich trage, da wir ja niemals die Natur sprungweise verfahren, noch Unvorbereitetes gebären sehen. Er entdeckt nun gegenüber dem Grundtriebe der Selbstsucht, welcher den sogenannten natürlichen Menschen kennzeichnet, ein neues, ganz unähnliches Wesen, welches in Trieben und Neigungen, in Gefühlen und Handlungen geradezu sein Gegentheil wird und zunächst in allen Beziehungen der Innigkeit unter den Menschen über die enge Persönlichkeit hinaus erwächst. Auch im Eifer für die Kunst und Wissenschaft, für Völkerwohl, für Sittlichkeit wahrt das persönliche Ich nicht Einzelinteressen, sondern allgemeine Menschheitsinteressen, und wirkt und äußert sich als ein geistiges Gesammt-Ich der Menschen, dem alles, was wir gut, groß, edel und wahr, rühmenswerth und erhaben nennen, angehört. Nicht blos als Einzelwesen, sondern als Seele der Menschheit werden wir geboren. Nicht dem Ich nur gehören wir an, sondern das Leben der Menschheit leben wir, und das Ichbewußtsein wie Theilleben unsers Organismus ist wie ein Uebergangsmoment, ein Knospen- und Entwickelungszustand der Menschheit. Das Wesen aber, welches die Seele und den Geist hat, in denen unsere Ewigkeit ist, dieses Wesen ist die Menschheit. Dulk betont die unbewußte Geistesthätigkeit; auch das wachende Bewußtsein verliere sich

selber auf der Höhe seines Wachens in unpersönliches Gemeingefühl des Geistes. Oft schwimmt auf dem breiten, still immer kreisenden Strome der Gedanken das Bewußtsein, um anschießend wie ein Krystall aus seiner Lösung sich zu bilden; und oft bringt es erwachend Gedanken zu Tage, die es nicht gesucht hatte: das Gesuchte aber wiederum wächst unbewußt und unmerkbar fort, bis es wol plötzlich — Dichter zumal und Denker erfahren es — als ein Gestaltetes oder Gefundenes unmittelbar zu Tage tritt. Nicht minder kann der unbewußte Geist plötzlich als That hervorspringend ohne Willkür und Ueberlegung, in Fleisch und Blut gleichsam, uns handelnd überraschen.

Das letzte Resultat der Untersuchungen Dulk's ist, daß unser persönliches Ichbewußtsein mit dem Tode stirbt, daß aber das unpersönliche Selbst dadurch den Sieg erringt, daß das Allpersönliche die Unsterblichkeit des Persönlichen ist.

Diese Theorie steht im vollständigen Widerspruch mit der Individualitätsphilosophie eines Feuerbach wie mit derjenigen des jüngern Fichte, und befriedigt durchaus nicht jenes Bedürfniß des menschlichen Geistes und Gemüths, aus welchem der Unsterblichkeitsglaube hervorgegangen ist; wir führen daher auch Dulk nicht unter den Vorkämpfern, sondern unter den Gegnern der Unsterblichkeit an. Die individuelle Fortdauer allein verdient diesen Namen; nach dem „Tode des Bewußtseins" kann von „Unsterblichkeit" nicht mehr die Rede sein. Auch habe ich an dem allgemeinen Bewußtsein nur Theil als persönliches Bewußtsein, der Tod dieses Bewußtseins ist nicht ein Aufgehen in das Allpersönliche, sondern ein Ausscheiden aus demselben. Alle jene von Dulk so geistvoll und schwunghaft geschilderten Durchbrüche des „unpersönlichen Gemeingefühls" oder des allgemein menschlichen Genius in dem Einzelbewußtsein verlieren mit dem letztern ihren Boden. Der Mythos von der Entwickelung des Ich, von einem dem Bewußtsein entrungenen Wesen der Allpersönlichkeit ist aber nicht

minder auf gläubige Gemüther berechnet wie die Lehre von der Auferstehung des Fleisches oder der Glaube an eine kosmische Seelenwanderung, ohne wie die letztere dem Wunsch und Bedürfniß des Menschengeistes zu entsprechen.

Der Pantheismus des Gefühls verliert sich in Unklarheiten und mystische Allgemeinheiten; nur der logische Pantheismus, der die Alleinherrschaft des Begriffs und die Obergewalt des Allgemeinen über das Einzelne auch in Bezug auf die Gattung und das Individuum durchführt, hat Klarheit und Consequenz.

4) Schopenhauer und die Seinen.

Eine neue und tiefsinnige Wendung gab diesem Pantheismus der Philosoph des Pessimismus, Arthur Schopenhauer. In Bezug auf den Grundgedanken in der Unsterblichkeitsfrage unterscheidet er sich durchaus nicht von den Idealphilosophen, und der von ihm so vielgeschmähte Hegel würde in den folgenden Worten („Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 550) nur eine weitere Ausführung seiner Anschauungen finden: „Wie die zerstäubenden Tropfen des tobenden Wasserfalles mit Blitzesschnelle wachsen, während der Regenbogen, dessen Träger sie sind, in unbeweglicher Ruhe feststeht, ganz unberührt von jenem rastlosen Wechsel; so bleibt jede *Idee*, d. i. jede *Gattung* lebender Wesen ganz unberührt vom fortwährenden Wechsel ihrer Individuen. Die Idee aber oder die Gattung ist es, darin der Wille zum Leben eigentlich wurzelt und sich manifestirt, daher ist auch an ihrem Bestand allein ihm wahrhaft gelegen." Und schon in seinem ersten Hauptwerke sagte Schopenhauer („Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 325): „Die ganze Natur ist die Erscheinung und auch die Erfüllung des Willens zum Leben. Die Form dieser Erscheinung ist Zeit, Raum und Causalität, mittels dieser aber Individuation, die es mit sich bringt, daß das Individuum entstehen

und vergehen muß, was aber den Willen zum Leben, von dessen Erscheinung das Individuum gleichsam nur ein einzelnes Exemplar oder Specimen ist, so wenig anficht, als das Ganze der Natur gekränkt wird durch den Tod eines Individuums, denn nicht dieses, sondern die Gattung allein ist es, woran der Natur gelegen ist und auf deren Erhaltung sie mit allem Ernst dringt, indem sie für dieselbe so verschwenderisch sorgt durch die ungeheuere Ueberzahl der Keime und die große Macht des Befruchtungstriebes. Hingegen hat das Individuum für sie keinen Werth und kann ihn nicht haben, da unendliche Zeit, unendlicher Raum und in diesem unendliche Zahl wirklicher Individuen ihr Reich sind; daher sie stets bereit ist, das Individuum fallen zu lassen, welches demnach nicht nur auf tausendfache Weise durch die unbedeutendsten Zufälle dem Untergange ausgesetzt, sondern ihm schon ursprünglich bestimmt ist und ihm von der Natur selbst entgegengeführt wird, von dem Augenblick an, wo es der Erhaltung der Gattung gedient hat. Ganz naiv spricht hierdurch die Natur selbst die große Wahrheit aus, daß nur die Ideen, nicht die Individuen eigentliche Realität haben, d. h. vollkommene Objectivität des Willens sind." „Leben und Tod der Individuen sind der Natur gleichgültig", das ist das Thema, auf welches Schopenhauer in zahlreichen Variationen zurückkommt, ja in der Verachtung der Individualität geht Schopenhauer viel weiter als Hegel, dem diese oft zum Vorwurf gemacht worden ist. Er erklärt die Individualität der meisten Menschen für eine so elende und nichtswürdige, daß sie wahrlich nichts daran verlieren und daß, was an ihnen noch einigen Werth haben mag, das allgemein Menschliche ist: diesem aber kann man die Unvergänglichkeit versprechen. Ja schon die starre Unveränderlichkeit und wesentliche Beschränkung jeder Individualität als solcher müßte, nach seiner Ansicht, bei einer endlosen Fortdauer derselben endlich durch ihre Monotonie einen so großen Ueberdruß erzeugen, daß man, um hier nur entledigt zu sein, lieber zu Nichts

würde. „Unsterblichkeit der Individualität zu verlangen, heißt eigentlich einen Irrthum ins Unendliche perpetuiren wollen. Denn im Grunde ist doch jede Individualität nur ein specieller Irrthum, Fehltritt, etwas, das besser nicht wäre, ja wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist."

Weiter läßt sich die Verleugnung der Persönlichkeit nicht treiben, als sie in paradoxer Weise zu einem Irrthum der Natur zu machen, den der Tod corrigirt. Will man die Gegensätze der neuesten Philosophie, die namentlich in der Unsterblichkeitsfrage hervortreten, in ihrer schroffsten Fassung festhalten: so stelle man dieser Behauptung Schopenhauer's diejenige des jüngern Fichte gegenüber, welche in jedem Individuum den unvergänglichen Genius feiert und von der Menschenseele behauptet, daß sie nicht lediglich an der allgemeinen Fortdauer theilnimmt, die allem Realen zukommt, sondern als individuelle, eigengeartete, auch eigenfortdauernde sein muß, weil sie Genius ist.

Die schroffe Nichtachtung der Individualität ist im übrigen eine nothwendige Consequenz des Schopenhauer'schen Systems, das, wie er selbst mit Recht behauptet, nur die Entfaltung eines einzigen Gedankens ist. Das Individuum ist ihm blos Erscheinung für das erkennende Bewußtsein, der Intellect nur ein secundäres Phänomen und durch das Gehirn bedingt, daher mit diesem anfangend und endend. Unzerstörbar aber ist der Wille als das Ding an sich. Unser Erkenntnißvermögen ist ganz nach außen gerichtet, dem entsprechend, daß es das Product einer zum Zwecke der bloßen Selbsterhaltung, also des Nahrungssuchens und Beutefangens entstandenen Gehirnfunction ist. Daher weiß jeder von sich nur als von diesem Individuum, wie es in der äußern Anschauung sich darstellt. Könnte er hingegen zum Bewußtsein bringen, was er noch überdies und außerdem ist: so würde er seine Individualität völlig fahren lassen, seine hartnäckige Anhänglichkeit an dieselbe belächeln und sagen: „Was kümmert

der Verlust dieser Individualität mich, der ich die Möglichkeit zahlloser Individualitäten in mir trage?“ Er würde einsehen, daß, wenn ihm gleich eine Fortdauer seiner Individualität nicht bevorsteht, es doch ganz so gut ist, als hätte er eine solche, weil er einen vollkommenen Ersatz für sie in sich trägt.

Jedenfalls hat Schopenhauer das Verdienst, die Unsterblichkeitsfrage von ihrer wahrhaft metaphysischen Seite erfaßt zu haben; denn Fortdauer ist eine Frage der Zeit und um sie zu lösen, kommt es zuerst darauf an, zu erkennen, was die Zeit ist. Schopenhauer schließt sich an Kant's große Lehre von der Idealität der Zeit an. Die Zeit hat kein absolutes Dasein, ist nicht die Art und Weise des Seins an sich der Dinge, sondern blos die Form der Erkenntniß von unserm und aller Dinge Dasein und Wesen, welche ebendadurch sehr unvollkommen und auf bloße Erscheinungen beschränkt ist. In Hinsicht auf diese allein finden die Begriffe von Aufhören und Fortdauern Anwendung, nicht in Hinsicht auf das in ihnen sich darstellende, das Wesen an sich der Dinge, auf welches angewandt daher jene Begriffe keinen Sinn mehr haben. Auf den Menschen als Erscheinung in der Zeit ist der Begriff des Aufhörens allerdings anwendbar und die empirische Erkenntniß legt unverhohlen den Tod als das Ende dieses zeitlichen Daseins dar. Das Ende der Person ist ebenso wie es ihr Anfang war. Doch die gesammte empirische Erkenntniß liefert bloße Erscheinungen: nur diese daher werden von den zeitlichen Hergängen des Entstehens und Vergehens getroffen, nicht aber das Erscheinende, das Wesen an sich. Für dieses existirt der durch das Gehirn bedingte Gegensatz von Entstehen und Vergehen gar nicht, sondern hat seinen Sinn und Bedeutung verloren. Dasselbe bleibt also unangefochten vom zeitlichen Ende einer zeitlichen Erscheinung und behält stets dasjenige Dasein, auf welches die Begriffe von Anfang, Ende und Fortdauer nicht anwendbar sind. Dasselbe aber ist in

jedem erscheinenden Wesen der Wille desselben, so auch im Menschen. Das Bewußtsein gehört als Thätigkeit des Gehirns, als Function des Organismus, der bloßen Erscheinung an, endigt mit dieser. Der Wille ist das Unzerstörbare, nicht der Intellect, wie alle Philosophen irrthümlich wähnten.

Ein zweiter Punkt von gleicher metaphysischer Bedeutung ist die Frage nach der Geburt des Menschen, dem nothwendigen Correlat seines Todes. Jeder kann sich nur insofern als unsterblich denken, als er sich auch als ungeboren denkt. Den Buddhisten erscheint es als dieselbe Ketzerei, zu sagen, daß alle lebenden Wesen ihren Anfang im Mutterleibe nehmen, wie daß sie ihr Ende im Tode annehmen. Wie das Individuum indeß keine Erinnerung seines Daseins vor der Geburt hat, so kann es von seinem jetzigen keine nach dem Tode haben. Wer sein Dasein an die Identität des Bewußtseins knüpft und daher für dieses eine endlose Fortdauer nach dem Tode verlangt, sollte bedenken, daß er eine solche jedenfalls nur um den Preis einer ebenso endlosen Vergangenheit vor der Geburt erlangen kann.

Für dieses Dilemma hat indeß der subtile und erfinderische Geist der Buddhisten eine Lösung gefunden, die neuerdings erst aus Adolf Bastian's Mittheilungen bekannt geworden ist. Die Seele kann durch mehrere Existenzen hindurchgehen, ohne in der einen derselben ein Bewußtsein von der andern zu haben; dann aber erreicht sie eine höhere Existenz, wo ihr mit einem male gleichzeitig das Bewußtsein all der frühern und das Gedächtniß derselben aufgeht. So ist der Präexistenz, dem Grunddogma der Buddhisten, zugleich die Fortdauer des Bewußtseins gerettet, das nur in gewissen Stationen der Wanderschaft gleichsam gehemmt erscheint, um dann auf einmal wieder alle frühern Lebenskreise nach zeitweiser Verdunkelung von seinem Mittelpunkt aus mit vollster Klarheit zu überschauen. Der berechtigte Zweifel an der Präexistenz der Seele, der aus ihrer vollständigen Erinnerungslosigkeit in Bezug auf ein

früheres Leben hervorgeht, ist durch diese tiefsinnige Combination widerlegt.

Für Schopenhauer, der jedenfalls als ein westländischer Buddhist zu betrachten ist, würde diese Lehre, welche die Existenzen gleichsam bündelweise zusammenfaßt und dann in das Licht eines Gesammtbewußtseins taucht, dennoch keine Bedeutung gewinnen können, da er die Laterne des Intellects mit jedem Individuum zerschlägt und dem Intellect allein die Fähigkeit der Erinnerung beiwohnt.

Was ist aber nun das Ding an sich, das Bleibende, das Unzerstörbare? Der ewige Wille und die Unsterblichkeit, die diesem Willen zukommt, erscheint als Palingenesie. Stete Wiedergeburten machen die Succession der Lebensträume eines an sich unzerstörbaren Willens aus. Schopenhauer behauptet sogar eine thatsächliche Verbindung zwischen der Geburt der neuauftretenden Wesen und dem Tode der abgelebten, die sich an der großen Fruchtbarkeit des Menschengeschlechts zeige, welche infolge verheerender Seuchen entstehe. Da unmöglich ein physischer Causalnexus sein könne zwischen meinem frühen Tode und der Fruchtbarkeit eines fremden Ehebettes, so trete hier unleugbar und auf eine stupende Weise das Metaphysische als unmittelbarer Erklärungsgrund des Physischen auf.

Den Unsterblichkeitsglauben sucht Schopenhauer indeß in einer neuen Weise zu erklären. Im innersten Bewußtsein des Menschen walte die Sicherheit vor, daß er die Natur selbst ist. Deshalb hat keiner eine eigentlich lebendige Ueberzeugung von der Gewißheit seines Todes, da sonst zwischen seiner Stimmung und der des verurtheilten Verbrechers kein so großer Unterschied sein könne. Theoretisch erkenne man zwar dieselbe an, lege sie aber praktisch beiseite. Hieraus sei es auch zu erklären, „warum zu allen Zeiten, bei allen Völkern Dogmen von irgendeiner Art der Fortdauer des Individuums nach dem Tode sich finden und in Ansehen stehen, da doch die Beweise

dafür immer höchst unzulänglich sein mußten, die für das Gegentheil aber stark und zahlreich, ja dieses eigentlich keines Beweises bedarf, sondern vom gesunden Verstande als Thatsache anerkannt wird, und als solche bekräftigt durch die Zuversicht, daß die Natur so wenig lügt als irrt, sondern ihr Thun und Wesen offen darlegt, sogar naiv ausspricht".

Wir sehen, auch Schopenhauer wie Feuerbach und Dulk stimmen mit dem Materialismus darin überein, daß sie für den Untergang des Individuums das Zeugniß der Sinne als höchste Instanz gelten lassen.

Die Schüler Schopenhauer's, namentlich Julius Frauenstädt in seinem Werke über den „Materialismus" und in zahlreichen Artikeln der „Blätter für literarische Unterhaltung" über die Seelenfrage, setzen den Kampf gegen die Anhänger des Glaubens an persönliche Unsterblichkeit fort, indem sie sich gleichzeitig von den Materialisten durch Betonung der „Lebenskraft" unterscheiden, welche indeß für jene Frage nicht ins Gewicht fällt.

Die Vorkämpfer der Unsterblichkeit.

Der Eifer, mit welchem die freiere Richtung der Philosophie sich gegen den Glauben an eine persönliche Unsterblichkeit wandte, hat natürlich im Heerlager der conservativen Denkweise einen nicht minder großen Eifer in Bezug auf hartnäckige Vertheidigung der angegriffenen Lehre hervorgerufen. Die Unsterblichkeitsfrage ist ein Angelpunkt geworden für die Gedankenbewegung der jüngsten Zeit. Während unsere großen Philosophen sie durchaus nicht mit einem Nachdruck behandelten, als wäre sie ein nothwendiges Glied in der Architektur ihres Systems, wollen die philosophischen Epigonen gleichsam auf

diesen Fels ihre Kirche gründen. Doch schon der unbefangenen Betrachtung muß es einleuchten, daß dieselbe für das philosophische Denken niemals eine solche Bedeutung gewinnen kann, wie groß auch immer ihre Bedeutung für den subjectiven Glauben und die Frage des Seelenheils sein mag. Es ist durchaus nicht die Aufgabe der Philosophie, Ahnungen zu beweisen oder Glaubensartikel zu stützen. Wenn sie sich auf dies Gebiet begibt, geräth sie in das zweifelhafte Bereich der Hypothesen, der Inductionsbeweise, der Wahrscheinlichkeitsschlüsse, und verliert den festen Boden unter ihren Füßen. Die Aufgabe der Philosophie ist tiefsinnige Erfassung von Geist und Natur in ihrer idealen Bedeutung, keineswegs aber die Hingabe an eine Beweismanie, welche, die Grenzen der Erkenntniß unkritisch überfliegend, durch einen philosophischen Ansatz von zweifelhafter Berechtigung unbekannte Größen aus den bekannten herauszurechnen versucht. Alle diese Beweise sind um so schwieriger, als sie gegen die Wahrheit der Sinne gerichtet sind, welche für das unbefangene Denken und Empfinden doch eine beachtenswerthe Autorität bleibt, mag selbst Hegel ihr den untergeordnetsten Standpunkt in seiner „Phänomenologie" anweisen und sie durch eine Dialektik zersetzen, welche das sinnliche Einzelne im sprachlich Allgemeinen auflöst, dabei aber doch schließlich nur Resultate für die Genesis des Begriffs gewinnt, welcher der einzelnen Erscheinung ebenso interesselos wie machtlos gegenübersteht.

Mag man gegen Hegel's Dialektik immerhin einwenden, daß die Bewegung des Begriffs nur eine Scheinbewegung sei und dieser keineswegs durch Evolution den ganzen Inhalt der Welt aus sich herausentfalten, sondern sich nur mit dem Inhalt erfüllen könne, den er aus der concreten Welt in sich hereinnehme — das Zeugniß wird man dem großen Denker immer ausstellen müssen, daß er über die Vernunft des Wirklichen niemals hinausging zur Unvernunft des Unwirklichen, daß er alles experimentirende Denken verschmähte und daß er

selbst die religiösen Vorstellungen, wenn er sie auch nicht subjectiv-kritisch auflöste, wie Feuerbach, doch nur gelten ließ als metaphysische Begriffe, oder, wie wir von einem außerhalb des Systems fallenden Standpunkte sagen müssen, als Gedankensymbole. Wenn die Epigonen der Hegel'schen Philosophie dadurch über Hegel hinauszugehen meinen, daß sie Ernst machen mit dem objectiven Inhalt jener religiösen Vorstellungen als einem thatsächlichen, der sich innerhalb des Raumes und der Zeit als bestehend nachweisen lasse, so können wir hierin keinen Fortschritt erblicken; denn eine so sichere Wissenschaft die Experimentalphysik ist, eine so unsichere ist die Experimentalphilosophie, und über das Experiment, den Versuch eines Beweises, kommen derartige Unternehmungen nicht heraus.

Darum erscheint der Skepticismus, wie ihn Lotze in seinem „Mikrokosmus" gegenüber der Unsterblichkeitsfrage vertritt, als eine weise Selbstbeschränkung, verglichen mit der Sicherheit, mit welcher andere Denker der Neuzeit für die Unsterblichkeit unantastbare Grundlagen von unumstößlicher Beweiskraft zu legen glauben. „Daß wir die Seele", sagt Lotze, „als den substantiellen und dauernden Träger der Erscheinungen unsers innern Lebens ansehen müssen, davon allein haben unsere Betrachtungen uns überzeugen können. Aber daß die Seele darum, weil sie für diese Erscheinungen die bleibende Substanz sei, auch eine ewige und unvertilgbare Dauer als das Vorrecht ihrer Natur besitzen müsse, von der Sicherheit dieses Schlusses wird das unbefangene Gemüth sich nie überzeugt fühlen. Verlangt man das Zugeständniß von uns, daß jede Substanz ihrem Begriffe nach nothwendig unzerstörbar sei, so mögen wir die Richtigkeit dieses Begriffs zugeben, aber wir werden dann die Seele nicht mehr zu dem rechnen, was in seinen Umfang fällt. Nichts berechtigt uns zur Annahme, was einmal sei, müsse nothwendig immer sein, und Entstehen und Vergehen bezweifeln wir nur deshalb zuweilen in seiner Möglichkeit, weil wir mit der gewohnten Neugierde unsers Denkens eine

Anschauung seines Hergangs haben möchten. Sind wir endlich durch den Zusammenhang unserer übrigen Ansichten so sehr darauf hingewiesen, in allem Endlichen nur Geschöpfe des Ewigen zu sehen, so können noch weniger die Schicksale dieses Einzelnen andere sein, als das Ganze sie ihnen gebietet. Das wird ewig dauern, was um seines Werthes und seines Seins willen ein beständiges Glied der Weltordnung sein muß; das alles wird zu Grunde gehen, dem dieser erhaltene Werth gebricht. Kein anderes höchstes Gesetz unserer Schicksale können wir auffinden als dieses, aber eben dieses ist unanwendbar in unsern menschlichen Händen. Wir können uns nicht vermessen wollen, zu bestimmen und zu richten, welche geistige Entwickelung durch die ewige Bedeutung, zu welcher sie sich erhoben hat, die Unsterblichkeit sich erwerbe, welcher andern sie versagt bleibe. Weder ob alle Thierseelen vergänglich, noch ob alle Seelen der Menschen unvergänglich sind, dürfen wir entscheiden wollen, sondern müssen uns auf den Glauben zurückziehen, daß jedem Menschen geschehen werde nach seinem Rechte. Und ebenso wie die Fortdauer nach dem Tode ist das Dasein der Seele vor der Geburt dieses irdischen Lebens kein Gegenstand unserer menschlichen Kenntniß."

Gegen diese Selbstbescheidung, welche die Unsterblichkeitsfrage aus dem Kreise wissenschaftlicher Forschung ausschließt, im übrigen aber der Resignation näher steht als dem Glauben, auch in jenen Andeutungen, welche die Fortdauer von geistigen und sittlichen Werthbestimmungen abhängig und deshalb zu einem Monopol der Auserwählten machen, keinen der Billigung werthen und sichern Maßstab anlegt, erhebt sich nun in Sturm und Drang die rastlose Beweispartei, welche von der Ueberzeugung ausgeht, der Glaube an Unsterblichkeit sei unauflöslich mit unserm Wesen verbunden, und, unbewußt oder mit deutlicher Einsicht, die Prämisse des ganzen Verhaltens der Menschen, und deshalb diesen Glauben durch alle nur möglichen Beweise zu geistiger Gewißheit zu erheben sucht. An

der Spitze dieser Partei, als ihr eifrigster Vorkämpfer steht der jüngere Fichte.

1) Immanuel Hermann Fichte.

Immanuel Hermann Fichte kann für den Begründer einer philosophischen Schule gelten, die er selbst mit Recht als die theosophische bezeichnet; eine Schule, welche der Hegel'schen Dialektik das Rüstzeug ihrer Beweisführungen verdankt, im übrigen aber ein Gedankenamalgam aus Stahl und Baader in ein System mit hinübernimmt, das sich für eine Art von höherm Empirismus ausgibt und die Erfahrungen des Seelenlebens, namentlich die ungewöhnlichen des Traumes, des Somnambulismus und der Ekstase, als Grundsteine für eine neue Anthropologie und Physiologie benutzt. Wie Stahl einst dem Pantheismus gegenübertrat mit der Betonung der Persönlichkeit, und diese theologisch erfaßte Persönlichkeit in den Mittelpunkt seiner Rechtsphilosophie stellte: so behauptet auch Fichte, daß der Geist nur als individueller, in der Form der Persönlichkeit existirender zu denken und daß jede andere Auffassung als eine willkürlich ersonnene, seiner Realität nicht entsprechende zurückzuweisen sei, und wendet sich damit gegen die „irrige pantheistische" Theorie und ihre „falschen psychologischen Resultate".

Gegen das Aufgehen der einzelnen Persönlichkeiten im Allgemeinen, gegen das Hinopfern des Individuums als eines werthlosen Bestandtheils der Gattung an diese, wie es mehr oder weniger alle pantheistischen Systeme lehrten, konnte der Gegenschlag nicht ausbleiben; er findet sich bei Fichte wie bei Feuerbach, nur dort auf theosophischer, hier auf materialistischer Grundlage. Mit der Persönlichkeit wissen die Logiker und Metaphysiker, die nur mit reinen Gedanken arbeiten, mögen sie dieselben auch concrete Begriffe taufen, nichts anzufangen; das Individuum ist etwas Unnennbares und entzieht sich der

Bezeichnung durch die Sprache, in deren allgemeinen Aether ja alles einzelne verflüchtigt wird, nur der Name bleibt übrig, das begrifflose Etikette, das aber für die Phantasie das Bild gibt. Daß dies kein Schattenbild sei, beweist die innige Herzensneigung, die Leidenschaft der Liebe, die sich gerade an den einzelnen in seiner Erscheinung knüpft, die sich an das Individuum heftet bis zur Aufopferung des eigenen Ich; beweist ferner die Macht bedeutender Persönlichkeiten, welche die Geschichte bestimmen und bilden, welche die Gedankenbewegung ganzer Geschlechter vorbildnerisch in sich tragen und für Jahrhunderte ausprägen und welche ihr eigenstes Wesen in künstlerischen Gebilden unvergänglich für die späte Nachwelt hinstellen. Es ist daher die nothwendige Consequenz der pantheistischen Logik, daß sie gering denkt von der Neigung, die sich ausschließlich an ein Wesen heftet, wie denn auch Hegel aus seiner Geringschätzung der geschlechtlichen Liebe kein Hehl macht, die Neigung für etwas Gleichgültiges und Vernunftehen für die besten hält, daß sie ferner in den großen geschichtlichen Persönlichkeiten nur ein Sprachrohr des Weltgeistes erkennt, den Fichte dagegen als ein gespenstisches Wesen bezeichnet. Ja dieser erklärt ausdrücklich, in der Welt des Geistes zähle die Gattung nicht mehr, nur der Einzelne habe Bedeutung.

So sehr man indeß die Bedeutung des Individuums für das Menschenleben und für die Geschichte zugeben muß, so kann man sich doch darüber nicht täuschen, daß die Natur jenen Philosophen recht gibt, welche das Individuum der Gattung preisgeben und das individuelle Leben gleichsam für ein geborgtes und werthloses erklären. Die Erfahrung zeigt uns, wenn wir sie unbefangen befragen, daß die Nothwendigkeit des Naturgesetzes für das einzelne Leben zum unberechenbaren Zufall wird. Ein Erdbeben, das mit einem einzigen Schlage viele Tausende verschlingt, ist doch ein irrationaler Eingriff in das Einzelleben; es verschlingt die verheißungsvollsten Keime und Entwickelungen, Gute und Böse, Genies

und Cretins, Glückliche und Unglückliche, ohne eine andere Begründung, als die im Zusammenhange unterirdischer Feuerherde liegt; eine Schlacht, in welcher der Mensch selbst die Naturgewalten entfesselt, mag für die Geschicke eines Volks und der Menschheit von großer Bedeutung sein; der Einzelne, den die Kugel oder die explodirende Granate trifft, hat zwar das Bewußtsein, nur einem Gesetz der Chemie oder Mechanik zum Opfer zu fallen; aber für ihn selbst, für seine innere Entwickelung erscheint der Tod als ein Werk des Zufalls; das Los der zerpflückten Rose und des zertretenen Käfers ist auch das seine. Le roi est mort, vive le roi — der Einzelne stirbt, aber die Gattung lebt. Es bedarf eines bergeversetzenden Glaubens, um im Geschick der einzelnen, wo wir oft die höchste Begabung verkümmern, das edelste Streben scheitern sehen, einen vorgezeichneten Weisheitsplan zu erkennen, und die Unerforschlichkeit geheimer Rathschläge ist ja auch das letzte Asyl, in welches die theologische Weltanschauung sich flüchtet.

Bei aller Hochstellung des Individuums muß es ferner doch Bedenken erregen, wenn Fichte behauptet, daß jedes, auch das geringste Menschenwesen, ursprünglich und seiner Anlage nach Genius sei. Der Genius ist ihm die geistige Eigenthümlichkeit in ihrer Eigenheit, und ebenso ein Wesen sui generis wie eine neue, in die Geschichte der Erde eintretende Thierspecies, nur mit dem im Wesen des Geistes begründeten Unterschiede, daß diese in unzähligen Einzelexemplaren sich ausprägt und somit doch blos der Natur zugerechnet werden darf, während jener nur einmal erscheint und wirkt, und so gerade die Geschichte hervorbringen hilft. „Daß jedoch ferner", fährt Fichte fort*), „ein jeglicher, welcher dem Menschengeschlechte angehört, zeige er sich in seinem factischen Bestande auch noch so sehr in geistiger Dürftigkeit oder Entartung be-

*) Anthropologie (2. Aufl., Leipzig 1860), S. 528.

fangen, dennoch Genius sei und eine tief eigenthümliche geistige Anlage verberge: dies im allgemeinen wenigstens anzuerkennen, dazu genügt schon eine etwas gründlichere Reflexion auf das Wesen der Menschen, wie es der unmittelbaren Beobachtung sich darbietet. Auf empirischem Wege ist es völlig unmöglich, im Gebiete menschlicher Individualitäten zwischen Genius und Nichtgenius eine Grenze zu ziehen, jenen nach irgendeinem specifischen Kennzeichen von den gewöhnlichen Exemplaren der Menschengattung abzuschneiden: vielmehr in stetigen, aber unbestimmbaren Uebergängen reiht die niedrigste Geistigkeit der erhabensten und originellsten sich an. Eine kurzsichtige Verblendung vollends wäre es, aus dem bloßen Nichthervortreten genialer Begabung auf ihr Nichtvorhandensein zu schließen, während oft genug, durch besondere Erregung geweckt, der Genius im unscheinbarsten Individuum plötzlich und unerwartet mit hellstem Glanze vor uns tritt. Wer erinnert sich nicht der schon einmal von uns angeführten Thatsache, daß die schlichtesten Menschen, in den Zustand des Hellsehens versetzt, d. h. in ihr eigentliches Wesen zurückkehrend und der eigenen innern Fülle theilhaftig geworden, unerwartete Schätze der Weisheit öffneten? Aber ebenso sehr ist zu beachten, was die moralische Ausbildung zu bewirken vermöge und wie tief verborgen ohne dieselbe die entschiedensten Fähigkeiten bleiben, sodaß die wahre Geistesbeschaffenheit eines Menschen nur in höchst seltenen und begünstigten Ausnahmen zur Anschauung gelangen kann. So befremdlich es daher dem empirisch verhärteten Sinn erscheinen möge, so unzweifelhaft sicher ist es, daß im allgemeinen Zeitdasein nur der allergeringste Theil unserer verborgenen Anlagen sich ins Bewußtsein herauszuleben vermag. Seiner ewigen Natur nach ist jeder Genius; in seiner Zeitlichkeit, in seinem sinnlich vermittelten Bewußtsein erscheint nur ein Bruchstück davon."

Indem Fichte so das Individuum zum Genius erhebt, kann er durch solche übertreibende Glorificirung eine klare An-

schauung von der Bedeutung der Persönlichkeit nicht fördern. Denn der Individualgenius Fichte's verwandelt sich ihm unter der Hand in den Ausdruck der allgemeinen gleichen Begabung. Am unglücklichsten ist wol das Beispiel des Hellsehens gewählt; denn gerade im Zustande der Vision tritt das einzelne Individuum ganz aus sich heraus; es ist eine Situation, in welcher der persönliche Genius gar keine Rolle spielt. Auch ist es eine starke Zumuthung an den guten Glauben, daß der Genius eines Lappländers und eines Goethe, eines Cretins und eines Newton ursprünglich gleich sei. Derartigen Behauptungen gegenüber hat die Anatomie ihr gutes Recht, wenn sie die Unterschiede geistiger Begabung auf äußere Unterschiede der Gehirnstructur zurückführt. Freilich wird Fichte entgegnen, daß der „Genius" sich in so unglücklich construirten Gehirnen in einer Art von Hemmungszustand befinde, der ihm die Entfaltung seiner ursprünglichen Begabung zur Unmöglichkeit mache. Denn der Genius Fichte's ist ein geflügeltes Wesen, das, bequem oder unbequem, mit seinen zusammengefalteten Fittichen unterhalb der Gehirnschale liegt, bis es aus diesem Zustande unfreiwilliger Dienstbarkeit durch den Tod befreit wird.

Durch den Genius ist das Individuum hypostasirt, nicht erklärt; ja die ursprüngliche allgemeine Gleichheit der „Genien" setzt ja wieder den Unterschied der Individuen zu einem Schein herab. Wer Ernst macht mit dem Individuellen, erkennt aber gerade diesen Unterschied an, erkennt die Verkümmerung an, wie die Herrlichkeit der Individuen in ihrer schöpferischen Bedeutung, zugleich aber die immerhin schmerzliche Thatsache, daß das Gesetz der Natur nicht das Individuum, sondern nur die Gattung respectirt. Gegenüber dieser Thatsache, die über jeden Zweifel erhaben ist, gehört der Beweis der persönlichen Unsterblichkeit zu den schwierigsten Aufgaben; denn die Wahrheit, welche hier auf der Erkenntniß durch die Sinne beruht, kann nicht mit jener mathematischen Evidenz als Täuschung nachgewiesen werden, mit welcher eine andere Wahrheit sinnlicher

Erkenntniß, die Bewegung der Sonne um die Erde, als eine Täuschung erwiesen worden ist.

Gleichwol hat Immanuel Fichte mit großer Unermüdlichkeit versucht, den Unglauben der Zeit zu überwinden, indem er nicht an den Glauben, sondern an die wissenschaftliche Einsicht appellirte und mit dem ganzen Aufgebot anthropologischer und psychologischer Kenntnisse und ethischer Grundsätze, mit dem Eifer einer Beweisführung, welche allen entgegenstehenden Zweifel niederzustürmen sicher ist, jene erschütterte Heilswahrheit wieder im Herzen der Zeitgenossen zu befestigen strebte. Man darf behaupten, daß, im entschiedensten Gegensatz zu der Beiläufigkeit, mit welcher in den frühern Systemen die Unsterblichkeitsfrage behandelt worden war, diese in der Fichte'schen Theosophie eine centrale Bedeutung in Anspruch nimmt, sodaß der Denker sie mehrfach aus dem systematischen Zusammenhange seiner größern Werke herausnahm und als einen Kernpunkt derselben selbständig auf das ausführlichste behandelte.

Von jenen größern Werken erwähnen wir hier namentlich: „Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele. Neubegründet auf naturwissenschaftlichem Wege für Naturforscher, Seelenärzte und wissenschaftlich Gebildete überhaupt" (2. vermehrte und verbesserte Auflage, 1860), und: „Psychologie. Die Lehre vom bewußten Geiste des Menschen oder Entwickelungsgeschichte des Bewußtseins, begründet auf Anthropologie und innere Erfahrung" (1864), ein Werk, von welchem nur der erste Band vorliegt; von den kleinern Schriften: „Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer" (1834), „Zur Seelenfrage. Eine philosophische Confession" (1859), und „Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen. Eine anthropologische Untersuchung und ein Beitrag zu einer Religionsphilosophie wie zu einer Philosophie der Geschichte" (1867).

Mit Recht sagt Fichte in dem letzten Werke, daß sich die

Bedenken gegen das Wie der Fortdauer auf einen sehr einfachen Ausdruck zurückführen lassen. Es ist das Thatsache, daß während des Lebens die Seele in vollständiger und (wie es scheint) ausnahmsloser Abhängigkeit vom Leibe und seinen Veränderungen sich befindet; es ist im Tode der Schein eines völligen Verschwindens derselben als das letzte und entscheidende Zeugniß jener unbedingten Abhängigkeit. Die erstere Thatsache zu widerlegen, die zweite als einen Schein nachzuweisen, wie er von Fichte schon der gegnerischen, gerade den Schein leugnenden Ansicht, um sie gleich im Keime zu ersticken, zugeschrieben wird, ist die Hauptaufgabe der Fichte'schen Bestrebungen. Ausdrücklich erklärt er den Glauben für zu schwach, jene Bedenken niederzuschlagen. Ebenso ist er der Ansicht, daß es keinen apriorischen Vernunftbeweis für die Unsterblichkeit gebe, daß sich die Ueberzeugung davon dem Menschen nicht andemonstriren lasse. Wohl aber könne von einem Erfahrungsbeweis dafür gesprochen werden, in dem Sinne, daß man die empirischen Bedingungen vollständig untersuche, welche dabei in Frage kommen und bei denen es eben die Frage sei, ob sie zu jener Annahme stimmen oder ob sie in unversöhnbarem Widerstreit mit ihr stehen. Der Beweis der Unsterblichkeit soll auf Thatsachen der Erfahrung aufgebaut werden, ein um so kühneres Unternehmen, als diese augenfälligen Thatsachen gerade die Unsterblichkeit auszuschließen scheinen.

Gleichwol gibt es einen Kreis empirischer Thatsachen, der wenigstens zu Analogie- und Inductionsschlüssen mannichfachen Anhalt bietet; es sind dies die allerdings vielbestrittenen Thatsachen des Somnambulismus. Stellte sich doch schon Schelling das jenseitige Leben als ein fortwährendes Hellsehen vor, sodaß diesem eine vorbildnerische Bedeutung zukommen mußte, und dort nur, was im Diesseits als Ausnahme erscheint, zur Regel wird. Es ist daher erklärlich, wie Fichte sowol in seiner „Anthropologie" als auch in seiner „Psychologie" den Erscheinungen des Hellsehens die eingehendste Würdigung zukommen

läßt und sie zu Angelpunkten seines Systems macht. In der „Anthropologie" behandelt er im fünften Kapitel des zweiten Buchs das Hellsehen und die Ekstase ausführlich und in der „Psychologie" wird eine umfassende Unterabtheilung der unwillkürlich objectivirenden Wirksamkeit der Phantasie, dem Traumleben des Geistes gewidmet und der Schlaftraum, der Traum des Tiefschlafs, Somnambulismus und der Wachtraum mit den Visionen und der Fernschau der Ekstase in eingehender Darstellung und mit scharfer Sonderung oft zusammengeworfener Erscheinungen abgehandelt.

Man darf nicht behaupten, daß der Philosoph diesen Erscheinungen, die ein sehr zweifelhaftes Gebiet des Thatsächlichen einnehmen, kritiklos gegenübertritt; wir würden uns sonst in ein wüstes Gebiet von Spukgeschichten verlieren, die hier in überwuchernder Fülle gedeihen und die doch selbst für ein theosophisches Denken etwas Unnahbares haben. Eher kann man es ihm zum Vorwurfe machen, daß seine Kritik nicht eine voraussetzungslose, sondern durch die Voraussetzungen seines Systems bestimmt ist.

Die Untersuchung des „Hellsehens" ergibt ihm nun die folgenden Resultate: Es steht fest, daß im Hellsehen weder physiologisch noch psychologisch von Sinnenempfindung oder specifischer Nervenvermittelung mehr die Rede sein kann. Der äußere Leib ist der innern Sehe überall und in jedem Theile durchsichtig geworden, und hat aufgehört, eine isolirende und verdunkelnde Hülle für sie zu sein; es ist ein relativer Entleibung analoger Zustand eingetreten. Es muß die Möglichkeit der Annahme gestattet sein, daß unter gewissen bisher freilich noch nicht festgestellten und weiterer Untersuchung zu unterwerfenden Bedingungen die Seele auch ohne Vermittelung jener Organe percipiren und wirken könne. Ja, nicht als Hypothese, sondern als Erfahrungsthatsache ist der entscheidende Satz auszusprechen, daß es noch vor dem eigentlichen Tode Zustände gibt, in denen der Geist vom Einflusse des Nerven-

systems und des ganzen äußern Leibes völlig befreit, dennoch nicht aufhört, Bewußtsein zu haben und die Erinnerung an seinen bisherigen Zustand, kurz, das Bewußtsein der Identität seiner Persönlichkeit festzuhalten. In diesem Zustande relativer Entleibung tritt der gesammte eingelebte Besitz des Geistes plötzlich in engster causaler Verkettung vor sein Bewußtsein; die Gedanken gehen in einer für die Vorstellungsgesetze des Wachens unverhältnißmäßig raschen Folge vor dem Bewußtsein vorüber, während doch die innere causale Verbindung, das Logische, bewahrt bleibt. Der Geist erscheint in diesen Zuständen nicht verdunkelt, sondern gesteigert; er muß daher auch ohne Leib und Nervenapparat des Bewußtseins fähig sein. Nach den physikalischen Untersuchungen von H. Helmholtz über die Fortpflanzungsgeschwindigkeit der Nervenwirkungen vergeht „eine meßbare Zeit", während sich der Reiz vom Centralende eines Bewegungsnerven zum peripherischen in die Muskeln hinein fortpflanzt, und diese Zeit wird kürzer in dem Verhältniß, je kürzer die Nervenpartie ist, welche der Reiz durcheilt. Diese meßbare Zeitdauer wird ebenso von den Empfindungsnerven, überhaupt von allen Nerven- und Hirnwirkungen anzunehmen sein. Im Hirn- und Nervensystem liegt daher die retardirende Ursache für die gewöhnlichen Bewußtseinsprocesse; in jenen Zuständen erhöhten zeitfreien Vorstellens ist der Geist vielmehr als leib- und hirnfrei zu betrachten. Das gewöhnliche Bewußtsein bezeichnet Fichte ausdrücklich als „Hirnbewußtsein" und das durch dasselbe hervorgerufene „Weltbild" als „Erdgesicht".

Diese Entwickelungen der „Anthropologie" werden in der genauer specialisirenden „Psychologie" fortgeführt. Die Bewußtseinsquelle im Geiste beruht keineswegs auf seiner leiblichen Organisation, sondern im eigenen vorempirischen Wesen desselben. Durch seine Verbindung mit dem organischen Leibe und die dadurch vermittelten Sinnenreize wird sie zwar geweckt und in bestimmte enge Formen sinnlicher Perception geleitet, wo-

durch das Sinnenbewußtsein entsteht; aber an sich selbst ist sie durchaus vorsinnliches und selbständiges Wesen. Daraus folgt, daß jenes Sinnenbewußtsein nur eine der möglichen Formen des Bewußtseins überhaupt ist. Der allgemeinen Möglichkeit nach könnte es auch noch andere geben, so gewiß die innere Quelle desselben durchaus unabhängig ist von jeglichen äußern Bedingungen ihres Wirkens. Das Bindende und Verzögernde für die Processe des Sinnenbewußtseins liegt daher nur in den organischen Bedingungen, an welche der Geist im sogenannten „normalen Zustande" sich befindet. Nun gibt es aber einen Zustand des Geistes, in welchem er die Bewußtseinsprocesse mit ungleich größerer Geschwindigkeit, Lebhaftigkeit und eindringlicherer Intensität vollzieht, als er im Zustande des Sinnenbewußtseins jemals fähig ist. Dieser erhöhte Zustand des Bewußtseins kann nur die Folge einer Entbindung von jenen leiblich-organischen Bedingungen sein. Die obenerwähnte Möglichkeit ist daher nun eine Thatsache geworden, es gibt factisch noch einen andern Ausdruck für die allgemeine Bewußtseinsquelle im Geiste. Die Grundform dafür ist der Traum, für diese Form ist das Organ die Phantasie, welche in ihrer Art bewußtseinerzeugend ist wie das Sinnenorgan für diejenigen Erregungen im Geiste, welche von innen stammen und geistigen Ursprungs sind. Denn der Geist hat, von wie vielen Seiten er auch in seinen bewußten Lebensäußerungen sich darstelle, doch immer zugleich noch einen unausgeschöpften Gehalt hinter sich, in den es ihm bisweilen gelingt sich unwillkürlich zurückzuversetzen. Und zwar sinkt er dabei nicht etwa, mit Verdunkelung seines individuellen Selbstbewußtseins, in irgendeine allgemeine geistige Substanz zurück, sondern wird nur gestärkt und erhoben in seiner individuellen Selbstgewißheit.

Die Consequenz dieser ganzen Theorie deutet zwar Fichte an, ohne sie jedoch rückhaltslos durchzuführen; er sagt mit Recht, daß sie den factischen Zustand des Geistes als den nor-

malen und einzig möglichen verneine und ihm wenigstens hypothetisch einen höhern, umfassendern und andere Daseinsbedingungen gegenüberstelle.

Die wahre Consequenz derselben besteht aber darin, daß der Leib als eine Schranke, ein Hinderniß des Geistes dasteht, daß die Energien der Seele durch denselben gehemmt werden, daß der normale Zustand eigentlich nicht der normale und dieser von Luther so verächtlich als Madensack charakterisirte Leib eine ungeeignete Wohnung der Seele ist.

Wenn Fichte mit Verleugnung dieser Consequenz sich gegen den Spiritualismus und sein „dualistisches Erklärungsprincip" kehrt und dem Materialismus nachrühmt, daß er von dem mächtigen Gefühle der Einheit des Menschen in sich selbst getragen werde, so ist dies nur jene Unklarheit, welche mehr oder weniger den vermittelnden Systemen eigen ist. Oder kann man den Dualismus von Leib und Seele mehr auf die Spitze treiben, als wenn man diejenigen Zustände der Seele, in denen sie vom Leibe frei ist, als die höhern bezeichnet?

Hier beginnt indeß erst die Aufgabe für den Philosophen, welche der consequente Mysticismus eines Baader, Ennemoser u. s. w. zu lösen versucht, während die Theosophie eines Fichte vor derselben rathlos stehen bleibt. Hier war nachzuweisen die gänzliche Werthlosigkeit des „Erdgesichts" gegenüber jenen höhern Visionen und durch theologische Motive die Unglaublichkeit zu erklären, daß ein höherer Bewußtseinsgrade fähiger Geist in die Schranken des Sinnenbewußtseins eingekerkert werde, ja daß gerade die Organe dieses Bewußtseins mit vollendeter Kunst und Zweckmäßigkeit gebildet sind. Wozu dieser Wunderbau des Auges, ruft schon Feuerbach aus, wenn die Seele desselben für ihr inneres Schauen nicht bedarf? Für diese Anschauung wird die Sinnenwelt, das „Erdgesicht", ein unerklärliches Räthsel, und der „Schleier der Maja", hinter den doch alle Weisheit zu blicken sucht, schwebt undurchdringlich vor den Augen des Philosophen. Die indische Weisheit

ist indeß in dem allen viel tiefer als die Halbheit abendländischer Theosophie. Ist die Seele höherer Bewußtseinsformen fähig, an deren Ausübung sie durch die leibliche Organisation gehindert wird, so ist der Zustand irdischer Verleiblichung für sie ein unangemessener; sie befindet sich in Gebundenheit und Unfreiheit; sie hat sich erniedrigt und Knechtsgestalt angenommen. Dies kann nur ein Zustand der Buße, der Strafe sein, und hierüber findet sich in den Religionssystemen der Brahmanen und Buddhisten manche tiefsinnige Deutung, die wir bei Fichte und den philosophischen Anhängern dieser Richtung vermissen.

Ein anderer Mangel an Consequenz tritt in der Darstellung des Fernschauens hervor, durch welches Raum und Zeit überwunden wird. Uns scheint beides nicht mit gleichem Maße meßbar. Der Blick auf ein gleichzeitiges Geschehen, das nur räumlich entfernt ist, setzt ein von der gewöhnlichen Sinnenthätigkeit abweichendes höheres Schauen voraus, wandelt aber nicht die äußern Thatsachen; er sieht nur aus der Ferne, was andere in der Nähe sehen; er ist nur eine Steigerung subjectiver Seelenkraft. Der Blick in die Zukunft, insoweit er nicht aus der Klarheit verstandesmäßiger Berechnung oder der Intuition des Genius hervorgeht, welche durch die Kette des Causalnexus wie ein Blitz hindurchschlägt, aus ihren vergangenen Gliedern in die künftigen dringend, insofern er gerade den Zufall im Schicksal der einzelnen vorausschaut, dasjenige, was im Schos der Zukunft, ἐν ϑεων γουνασι liegt, was sich aller verständigen und genialen Voraussicht entzieht, ist nicht blos Ausfluß einer höhern subjectiven Intensität der Anschauung, sondern er setzt nothwendig voraus, daß die Zukunft auch objectiv etwas Fertiges sei, in welches erhöhten Gaben ein Einblick verstattet werden kann; es wird daher alles Geschehen wie alle That herabgesetzt zu einer Scheinbewegung innerhalb eines von Ewigkeit kreisenden Rades, zu einer traumartigen Erfüllung längstgefaßter göttlicher Rathschlüsse. Der Verfasser

der „Ethik“ bewegt sich harmlos an diesem Abgrunde des Mysticismus vorüber, welcher die ganze Ethik mit Stumpf und Stil verschlingt.

Wenn Fichte überdies die „Phantasie“ zu einem gleichberechtigten Organ und zu einer gleichen Bewußtseinsquelle macht wie die Sinne, so werden sich mit Recht gegen diese Behauptungen die begründetsten Einwendungen erheben. Daß die Phantasie gleichsam hinter dem Rücken der Sinne ihre besondern Eingebungen habe, ist eine unbewiesene Thatsache; sie darf auf die Ehre eines aparten Organs nicht Anspruch machen; denn in den Träumen, in den Schlaf- und Wachträumen, selbst in den Visionen der Ekstase verarbeitet sie kein anderes Material, als was ihr das Organ des Sinnenbewußtseins überliefert hat. Sie mag frei mit Licht und Farbe, mit den Formen und Gestalten der sinnlichen Welt schalten, sie mag die Schranken überspringen, welche die hart im Raum sich stoßenden Dinge gegenüberstellen — die Vorstellungen, welche sie in der rohen Unbewußtheit des Traumes und der traumartigen Zustände, wie in der freien schöpferischen Thätigkeit einer vom Ideal des Schönen durchleuchteten Seele verknüpft, sind nicht aus der eigenen weltfremden Tiefe geschöpft, sondern den Eindrücken der äußern Welt entlehnt, wie sie die Sinne aufgenommen haben. In der Verknüpfung selbst kommt ein höheres geistiges Gesetz zur Geltung; aber solange uns die Phantasie nicht eine Gestaltenwelt zeigt, die weit von der äußerlich aufgenommenen abweicht und ihren Schwerpunkt in sich selbst trägt, kann sie als Organ mit den Sinnen, von deren Eindrücken sie abhängig ist, in gleiche Linie gesetzt werden. Das Erdgesicht des Hirnbewußtseins schimmert mit seinen Contouren unentfliehbar durch die Gesichte unserer Theosophen hindurch.

So erscheint die Fichte'sche Theorie, bei einer Fülle geistvoller Ausführungen im einzelnen und bei kritischer Schärfe gegenüber den Verirrungen früherer Systeme doch als ein Ge-

webe von Halbheiten und Widersprüchen, ein Dualismus, der sich selbst verleugnet, ein Mysticismus, der vor seinen Consequenzen erschrickt und sich durch Vernunftgründe beweisen will.

Gleichwol hat Fichte die beiden wichtigsten Punkte der Unsterblichkeitsfrage scharf ins Auge gefaßt, die unendliche Bedeutung der Persönlichkeit auf der einen Seite, auf der andern die Möglichkeit einer von den leiblichen Bedingungen unabhängigen Seelenthätigkeit, wie sie in den Thatsachen des Somnambulismus erfahrungsmäßig vorzuliegen scheint. In jener dunkeln, vom Hirnbewußtsein nicht erleuchteten Region der Seele liegt allein der Ankergrund für ein Jenseits, das die nur mit jenem Bewußtsein arbeitende Philosophie allerdings nicht erfassen und am wenigsten beweisen kann.

Auf den ersten Blick scheint dies Fichte'sche „Hirnbewußtsein" große Aehnlichkeit zu haben mit dem Schopenhauer'schen Intellect und ebenfalls nur eine Art von Hülfslaterne zu sein, damit die Creatur sich auf Erden zurechtfinde. Doch der Intellect Schopenhauer's ist eben alles Bewußtsein; Fichte's Hirnbewußtsein deutet auf ein anderes Bewußtsein, in welches das Ich sich bei besonders günstigen Umständen zurückziehen kann, wie in einen ruhigen Hafen aus sturmbewegtem Meere. Der Gegensatz zu Schopenhauer's Intellect ist der Wille, jenes riesige millionenköpfige Ungeheuer, das die Welt bewegt, das auch uns gleichsam in allen Gliedern liegt und so ohne Hülfe des Intellects erkannt wird; der Gegensatz zu Fichte's Hirnbewußtsein ist das Phantasiebewußtsein, das sich von den Sinnen, von Hirn und Nerven emancipirt und in dem Hellsehen, dem „Vortod", seine den Tod spiegelnde und überwindende Macht zeigt.

Jener abstracten Theorie der „Unsterblichkeit", wie sie der Rationalismus mit Verschmähung des „Wie" und des „Wo" als ungerechtfertigter sinnlicher Uebertragungen in ein himmelblaues Jenseits zeichnete, tritt Fichte mit Entschiedenheit entgegen, indem er diese Vorstellung als dürftig und arm, rabu-

listisch und unbestimmt verwirft; er fragt vielmehr, in welcher Welt die Seele fortdauert, eine Frage nach dem Wo, die nothwendig auch ein Raumverhältniß der Seele in sich schließt. Schon Schleiermacher hatte den Wink fallen lassen in seinem „Christlichen Glauben“, daß man die Vorstellung eines endlichen geistigen Einzellebens ohne die eines organischen Leibes gar nicht vollziehen könne, sodaß von einer Unsterblichkeit der Seele im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein könne ohne leibliches Leben. Schelling behauptet in seiner Schrift „Clara“, daß, wenn wir eine Fortdauer des Bewußtseins und eine Identität dieses Bewußtseins behaupten, der Begriff eines Physischen nicht aufgegeben werden könne; denn das Physische scheine ihm die Grundlage aller Bewußtheit zu sein; er behauptete, daß der im Tode fortdauernden Seele der Leib nachfolgen müsse. Schelling spricht von einer geistigen Seele des Leibes, die, hier verborgen und untergeordnet, dort die offenbare und herrschende werde, daß dies Geistige des Leibes eben die geistige Gestalt sei, deren Keim schon jetzt, aber durch die Materie gebunden, in unserm Leibe liege und erst durch jene Entbindung sich entwickeln könne. Die mehr zum Glauben sich neigenden Forscher F. von Meyer, Schubert, Eschenmayer sprechen von einem „Aetherleibe“, welcher nach dem Tode der Seele verliehen werde, während Krause und seine Schule einen „materiellen Urleib“ anerkennen. Anknüpfend an diese Vorgänger, namentlich an Schelling und Krause, verkündet uns nun Fichte die Lehre von dem „Seelenleibe“, durch welche er die menschliche Seele nach dem Gesetz der Stetigkeit und auf dem Grund thatsächlicher Analogien aus ihren gegenwärtigen Lebenszuständen in die künftigen hinüberzubegleiten und der Forschung ein neues Gebiet anzueignen hofft, welches, ebenso zugänglich und sicher wie alle übrigen im Bereiche der Erfahrung liegenden, der Menschheit über ihr inneres ewiges Wesen bisher ungeahnte Aufschlüsse verspräche. Was sonst dunkel gehofft, zweifelnd geglaubt wurde, könnte dann einen Grad

innerer, durch fortgesetzte Forschung immer zu steigernder Gewißheit erhalten. Fichte will den kühnen Versuch machen, für immer dies ganze Gebiet der physiologischen und psychologischen Naturforschung zu gewinnen. Es ist der Begriff des „Seelenleibes", des „innern Leibes", an dessen Balancirstange Fichte über die Kluft des Diesseits und des Jenseits hinwegzusetzen versucht.

Nach Fichte erzeugt sich die Seele, ihrer vorbildlichen Eigenthümlichkeit gemäß, ihren Körper als nachbildliches Organ aus der in ihrem Assimilationskreise eintretenden chemischen Stoffwelt. Wie sie Herr ihres Verleiblichungsprocesses ist, so bleibt sie begreiflicherweise auch in ihrer völligen Integrität bestehen, wenn sie sterbend jenen ganzen Darstellungskreis fallen läßt. Dieser Darstellungskreis besteht aus chemischen Elementen, welche aber das unablässig Wechselnde sind. Nach Verlauf eines bestimmten Zeitraums hat dieser äußere Leib, das Product ihrer Zusammensetzung, so vollständig sich wieder erneuert, daß auch nicht der kleinste Theil dieses alten zurückgebliebenen, daß ein völlig neuer Leib vorhanden ist. Dennoch bleibt derselbe Leib während der ganzen Dauer unsers Zeitlebens sowol im äußern Typus als nach dem Grundcharakter seiner innern organischen Construction ganz der eine und selbe während dieser steten Umbildung seiner Stoffe. In den Stoffelementen kann daher das wahrhaft Beharrende, jenes einende Formprincip des Lebens nicht gefunden werden, welches sich während unsers ganzen Lebens wirksam erweist; es ist daher nur als Kraft zu denken, als Kraft aber ohne Zweifel an einem realen Substrat befestigt, das aber nicht gleichfalls ein Stoff, ein einfaches Element sein kann. Das ist nun aber der wahre, innere unsichtbare, aber in aller sichtbaren Stofflichkeit gegenwärtige Leib. Fichte geht auf das Harmonisirende des Hippokrates, auf das ätherische Seelensubstrat des Aristoteles, auf das „Nephesch" der Kabbala, auf den „pneumatischen Leib" der Neuplatoniker, auf den „siderischen" oder „Astralleib" des

Paracelsus zurück, die er dem irdischen Elementarleib gegenüberstellt, um das ehrwürdige Alter und die stete Wiederkehr dieser Vorstellungsweise in der Geschichte der Philosophie nachzuweisen. In Wahrheit ist dies einende Formprincip doch nur die Lebenskraft, die allerdings auch von vielen Physiologen, aber mit Unrecht, bestritten wird, eine Kraft, welche Fichte, indem er sie an ein besonderes Substrat heftet, zu einer transscendenten macht, statt ihre Immanenz im menschlichen Körper zu behaupten. Jenes Substrat, das Fichte mit der beweisunkräftigen Wendung „ohne Zweifel" durch eine Hinterthür in seine Theorie einführt, die es allein auf starken Schultern tragen soll, ist eben nichts als eine Hypothese.

Weiterhin behauptet unser Philosoph, daß der Tod durchaus keine andere und neue Erscheinung sei; der innere Leib lasse nur vollständig die sinnlichen Medien fallen, wie er es unvollständig in jedem Augenblicke des Lebens gethan. Der Tod bezeichne ebenso wenig als das tägliche Sterben ein Ende des organischen Lebens, ein Erlöschen der Lebenskraft; denn er sei ebenso nothwendig im allgemeinen Rhythmus des Lebens gesetzt wie der ununterbrochene „Mauserproceß" während des zeitlichen Daseins.

Auf diese Höhe der Abstraction werden unserm Denker nur wenige zu folgen vermögen. Den Tod für keine andere und neue Erscheinung zu halten, das ist eine Meinung, welche schon von dem allgemeinen Empfinden Lügen gestraft wird. Eine Mauser, bei der man nicht die Haut und einzelne chemische Elemente, sondern den Leib selbst abstreift, fällt doch aus dem Begriff des Mauserungs- und Verjüngungsprocesses ganz heraus. Ein Theolog und ein Dichter, in denen der Glaube an Unsterblichkeit lebendig ist, mag dies kühne Bild benutzen, um seine Gedanken in hyperbolischem Odenstil auszusprechen; ein Denker soll uns nicht den Witz des Paradoxen als das Resultat begriffsmäßiger Entwickelung auftischen.

Der Gedankengang Fichte's besteht nun in der Entwickelung,

daß wir diesen pneumatischen Organismus nicht erst im künftigen Leben zu gewinnen haben; daß wir ihn als das wahrhaft Substantielle unsers äußern Leibes schon im gegenwärtigen Leben besitzen und zugleich in uns ausbilden müssen, sodaß der Tod, indem er uns den äußern Stoffleib entzieht, der verdunkelnde Wirkung auf das Bewußtsein übt, somit nur den allgemeinen Erfolg haben könne, jenen „innern Leib" vollständig zur Bewußtheit zu befreien, wie er schon in diesseitigen Zuständen vorübergehender relativer Entleibung theilweise befreit erscheint. Die Seele trägt also gleichsam ein Ober- und Untergewand. Wenn sie das Obergewand im Tode abgestreift hat, erhebt sie sich im Untergewande in jene höhern Regionen, wo sie von neuem „raumsetzend" wirkt. Oder vielmehr, der „innere Leib" ist dem Mauserproceß entnommen, der nur auf Erden Geltung hat. Warum überhaupt diese Verbannung in den „chemischen Stoffleib", diese Verkleidung in die Maske des irdischen Leibes, während das Substrat eines höhern Leibes bereits vorhanden ist? Darauf bleibt der Philosoph die Antwort schuldig.

Ohne Frage läßt sich auch dem Thierleibe nicht das einende Formprincip, das beharrlich bei dem Wechsel der chemischen Elemente fortbesteht, absprechen; auch die Thierseele muß daher ihren „innern Leib" haben so gut wie die Menschenseele, und damit auch dieselbe Anwartschaft auf Unsterblichkeit. Hier weicht uns aber der Philosoph aus und ist nicht geneigt, den Thieren eine individuelle Fortexistenz zuzusprechen, mindestens soll eine etwaige Seelenfortdauer der Thiere in keinerlei Analogie mit der eigentlich menschlichen zu setzen sein; denn diese beruhe auf dem individualisirenden Princip des Geistes, indem jeder von uns Eigenpersönlichkeit, Genius sei. Der innere Seelenleib thut's also nicht allein; es muß der „Genius" hinzukommen. Wir meinen, daß die Thierindividualität ebenso ausgeprägt sei in ihrer Art wie die menschliche, daß nicht blos der Pinscher sich von der Dogge, sondern auch

dieser Pinscher von jenem, diese Dogge von jener unterscheide, und daß man daher auch jedem Hunde Eigenpersönlichkeit, d. i. Fichte'schen „Genius“ zuschreiben müsse.

Wenn der Seelenleib den Thierwesen entzogen wird, so können wir darin nur eine falsche Vornehmheit sehen, welche ihren Principien untreu wird, um eine misliebige Gemeinschaft zu vermeiden, die aber für den physiologischen Standpunkt unvermeidlich ist. Dieselbe Vornehmheit prägt sich in der folgenden Betrachtung aus, der man im übrigen nur den Werth einer Phantasie zuschreiben darf, ähnlich derjenigen, welche einem Herbart im Jenseits die anmuthige Bewegung ungehemmter Vorstellungen vorgaukelt: „Wir dürfen behaupten, daß der künftige Zustand zunächst den Gegensatz unsers gegenwärtigen bilden werde: Zurückziehung ins Innere, tiefere Substantiirung und Vergeistigung des Persönlichen in uns, durch ein tieferes, durchdringenderes Gesammtgefühl desselben. Unsere während des Sinnenlebens verborgene, vielleicht uns selber im klarsten und tiefsten Selbstgefühl noch nicht zum Bewußtsein gelangte Innigkeit muß hier, im Jenseits, hemmungslos sich offenbaren in jener unwillkürlichen Gesammtgeberde, welche nunmehr der eigentliche Leibesabdruck unserer geistigen Grundgestalt geworden ist. Wenn daher im Sinnenleben der innere Zustand der Seele um ihrer Entäußerung willen an ein ursprünglich ihr Fremdartiges überwiegend der Effect und Widerschein dieses Aeußerlichen ist, so wird nunmehr umgekehrt im jenseitigen Leben das Aeußere rein und durchaus Effect und Widerschein unsers Innern sein. Darum läßt es sich zugleich als Ergänzung des gegenwärtigen Daseins fassen; der turba des Sinnenlebens entrückt, ist es Erlöstsein und innerer Friede für den im Geiste Gewurzelten, Oede und inhaltsloser Mangel für den, welchem der Geistestrieb diesseits lediglich auf Sinnliches gerichtet blieb.“

Den armen Proletariern, die hier auf Erden nur mit der arten Noth des Lebens kämpfen mußten, sich nur dem Sinn-

lichen zuwenden konnten, bietet also das Fichte'sche Jenseits keineswegs die Ergänzung, die sie im christlichen erwarten durften, jene Ergänzung, um derentwillen Kant die Unsterblichkeit zu einem Postulat der praktischen Vernunft machte, sondern sie werden wiederum zur Oede und Inhaltlosigkeit des Daseins verdammt. Die im Geiste Gewurzelten aber, d. h. vor allem die Professoren der Philosophie erfreuen sich dort des „Erlöstseins" und des „innern Friedens". War doch ihr Trieb im Erdenleben nicht auf „Sinnliches" gerichtet. Bekennt doch Fichte selbst in seinem Werk über die Seelenfortdauer, daß die unüberwindliche Scheu, die wir tragen, uns zu den sexuellen Functionen zu bekennen, bei höher begabten, vorzüglich im „Geiste" stehenden Menschen jenen geheimen Widerwillen, jene halb schon ethische Abneigung hervorruft, dem durch jenen Trieb erregten Sinnentaumel sich hinzugeben.

Was nützt den Proletariern ihr „Genius", wenn sie in der nächsten Gestalt des künftigen Lebens so weit hinter den philosophischen Genien zurückstehen müssen? Welche Ungerechtigkeit, die geistig Armen, denen Christus das Himmelreich versprochen hat, in eine Art von Hölle zu verweisen; denn gibt es eine größere Hölle als der Zustand der Oede und inhaltslosen Mangels? Und von einer solchen Hypothese behauptet Fichte, daß sie zugleich auf wissenschaftliche Berechtigung Anspruch machen dürfe!

Sehr richtig sieht der Philosoph ein, daß die Frage der Fortdauer nicht gelöst werden könne, ohne die Frage der Präexistenz zur Entscheidung zu bringen. Diesen Untersuchungen widmet er nicht nur mehrere Paragraphen der Anthropologie, sondern einen der umfassendsten Abschnitte in dem Werk „Die Seelenfortdauer des Menschen", in welchem er über die Permutations- und Präformationstheorie manches Geistvolle und Treffende sagt, obgleich, nach unserer Ansicht, die Frage individueller Präexistenz mit derjenigen der generellen Grundtypen gar nichts gemein hat. Die Gattungsseele, welche den organi-

schen und psychischen Grundcharakter des Thieres, seine Urgestalt innerhalb der oft zahllosen Modificationen, in die es sich vereinzelt, festhält, diese „Idee" des Thieres erlebt in der Individualseele nur eine ihrer Modificationen, und jene allgemeine Präformation beweist gar nichts für die Präexistenz der letztern. Im Gegentheil, sie schließt eher die letztere aus, indem dem Urtypus wie allem Allgemeinen der Charakter des Bleibenden, dem Individuum wie allem Einzelnen der Charakter des Vergänglichen aufgedrückt ist. In der That gelangt Fichte nur durch einen Sprung oder durch eine Erschleichung von der Präformationstheorie zum Beweis der einzelnen Präexistenz. Er meint, daß das stete Eintreten neuer Individualgeister (Genien) in den Umkreis des Menschengeschlechts, nur auf einer höhern Stufe, ganz dem Processe einer geistigen generatio originaria gleiche, wie wir sie bei dem äußerlichen Entstehen neuer Thier- und Pflanzengattungen anzunehmen genöthigt sind. Der Genius, die geistige Eigenthümlichkeit in ihrer Einzelheit, sei ebenso ein Wesen sui generis wie irgendeine neue, in die Geschichte der Erde eintretende Thierspecies, nur mit dem im Wesen des Geistes begründeten Unterschiede, daß diese in unzähligen Einzelexemplaren sich ausprägt und somit doch blos der Natur zugerechnet werden darf, während jener nur einmal erscheint und wirkt und so gerade die Geschichte hervorbringen hilft. Und ebenso erklärt er in der Seelenfortdauer des Menschen, daß die Wirkungen der Präformation in Bezug auf den Menschen nicht blos auf die allgemeine Gattung, sondern bis auf den Individualgeist herab sich erstrecken müssen, daß der Mensch nicht blos als allgemeines Gattungswesen im göttlichen Weltplan vorausgeschaut sein könne, sondern, daß darin zugleich der Einzelmensch mitumfaßt sein müsse. Zur Erklärung der Menschheit und einer Geschichte in derselben sei unerlaßlich der Begriff einer individuellen, die Einzelgeister vorschauenden und die Aufeinanderfolge ihres geschichtlichen Eintretens ordnenden Vorsehung.

Das Individuum soll also in der Menschheit dieselbe Bedeutung haben wie die Species in der Thierwelt. Diese prägt sich in unzähligen Einzelexemplaren aus und kann somit doch blos der Natur zugerechnet werden; aber prägt sich denn die Menschheit nicht ebenfalls in unzähligen Einzelexemplaren aus und müßte sie somit nicht auch der Natur zugerechnet werden? Der Mensch erscheint nur einmal; aber ebenso erscheinen auch „Nero" und „Sultan" und die Rosinante Don Quixote's, sehr ausgeprägte Thierindividuen, nur einmal. „Doch der Mensch", wird von Fichte entgegnet, „wirkt und bringt die Geschichte hervor."

Wenn wir die geschichtbildende Kraft von der Menschheit auf den einzelnen übertragen, und zwar nicht auf das hervorragende Individuum, den Genius, wie er früher aufgefaßt wurde, sondern auf jeden Einzelnen, auf den Genius, wie ihn Fichte verstanden wissen will, so tritt uns alsbald die Thatsache entgegen, daß Millionen dieser Einzelindividuen in Wahrheit vollkommen geschichtslos dahinleben. Oder darf man behaupten, daß der einzelne Pescheräh und Feuerländer, der einzelne Lappländer und Samojede „Geschichte producire"? Gewiß nicht mehr wie der einzelne Gorilla, der sich heute mit losgebrochenen Baumstämmen herumprügelt und morgen vom Jäger erschossen wird. Ja, mitten in der Civilisation begegnen uns Millionen, für welche die Geschichte ein Jenseits ist und die an ihr mitarbeiten bewußtlos nur als Massen, nicht schöpferisch als Individuen. So erscheint der ungeheuere Sprung, den Fichte's Philosophie macht, indem er dem einzelnen Menschen die gleiche Bedeutung einräumt wie der ganzen Thierspecies, als nicht gerechtfertigt durch die Thatsachen der Erfahrung, auf welche sich dieser Philosoph sonst mit Vorliebe zu berufen pflegt.

Doch auch zugegeben, daß für jeden Einzelgeist eine urbildliche Gestaltungsform der Schöpfung vorhanden sei, so ist mit dieser Annahme individueller Präformation noch keineswegs die

Frage individueller Präexistenz gelöst. Wenn der Begriff der Fortdauer des Geistes uns unwidersprechlich auf den Begriff einer Präexistenz desselben zurückführt, so müssen diese Begriffe sich auch gegenseitig decken, und man läßt dem Denker nur sein gutes Recht widerfahren, wenn man dieselben Forderungen, die er an den Begriff der Fortdauer stellt, auch bei dem der Vordauer geltend macht. Nun betont Fichte aber gerade den begrifflichen Zusammenhang des Wirkens und Leidens für diese und jene Welt, das künftige „Wo", das Raumverhältniß der Seele, gegenüber abstracten, jeder Anschaulichkeit sich entziehenden Begriffen; und diesen gleichen Zusammenhang, den Nachweis des Wo der Seele, verlangen wir mit Recht auch in Bezug auf die Präexistenz der Seele. Und da Unsterblichkeit Fortdauer des Bewußtseins ist, wie kommt es, daß wir von dieser „Präexistenz" kein Bewußtsein haben? Selbst wenn es andere Bewußtseins*quellen* gibt als die sinnliche Vermittelung; der individuelle Genius kann doch ohne Fortdauer seines Bewußtseins keine Fortdauer haben. Hier läßt uns Fichte gänzlich im Stich, weil er hier von den Thatsachen der Erfahrung im Stich gelassen wird; er escamotirt unsere bewußte Präexistenz hinüber in eine typische Präformation; doch eine urbildliche Gestaltungsform, ein Typus, sei er noch so individuell, ist noch lange kein Individuum und seine „latente Existenz im göttlichen Schöpfungsplan" himmelweit verschieden von einem persönlichen bewußten Vorleben, welches Bürgschaft für ein gleich bewußtes Nachleben zu leisten vermöchte.

In seiner Schrift „Ueber die Seelenfortdauer des Menschen" nimmt Fichte neue Anläufe, die Unsterblichkeit, theils e consensu gentium, theils durch die Darlegung, daß der Geist als ein reales substantielles Wesen dem phänomenalen Entstehen und Vergehen entnommen ist, und namentlich als ein ethisch-geschichtliches Postulat zu beweisen. Der consensus gentium drückt indeß nur den allgemeinen und leichterklärlichen Wunsch des Individuums aus, die Schranke des Todes zu

überwinden. Bei dem zweiten Punkt kommt es auf den Beweis an, daß auch der Individualgeist ein reales und deshalb beharrliches und unzerstörbares Wesen sei und nicht der Phänomenwelt angehöre, weder als Product zusammengesetzter Wirkungen noch als vorübergehende Erscheinung eines an sich unpersönlichen Pneuma. Fichte gibt indeß selbst zu, daß auch mit dieser metaphysischen Dauer und Unzerstörbarkeit des Realwesens noch nicht die persönliche Unsterblichkeit als die Gewißheit eines bewußten Zusammenhanges zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Leben bewiesen sei. Diesen Beweis führt dann Fichte auf die psychologische Frage nach dem Ursprung und der Quelle des Bewußtseins zurück, welche er dahin beantwortet, daß die Bewußtseinsquelle im Wesen des Geistes selber liege, und daß, was sie beleuchtet, nur seine eigenen, d. h. aus dem eigenen Wesen hervorgehende Zustände sind, und daß daher der äußere (phänomenale) Leib nicht zum Wesen des Geistes gehöre und deshalb keine unentbehrliche Bedingung zur Erweckung des Bewußtseins bilde. Wir haben schon vorher die „transscendente" Anschauung zurückgewiesen, der zufolge das gesammte Sinnenbewußtsein mit seinem ganzen Apparat nur Eine der möglichen Formen sei, welche dies Urbewußtsein annehmen könne.

Noch weit mehr hinausgreifend über das alles und sich im Blauen verlierend ist Fichte's sogenannter ethisch-geschichtlicher Unsterblichkeitsbeweis, demzufolge die ganze Entwickelung der Menschheit kein epitellurisches Ziel hat, sondern der Culturmensch mit seinem Glauben wie mit den Zielen seines Handelns entschieden über das Erddasein hinausweise. Der Mensch, der einmal in den Culturproceß des Ethischen, in die Geschichte aufgenommen sei, habe ebendarum Anspruch auf eine unendliche Culturentwickelung, mit welcher zugleich das Bewußtsein derselben gesetzt sei. Der gegenwärtige Schauplatz, der Anfangspunkt dieser Entwickelung, sei allein die Menschengeschichte. Wo aber bleibt die Präexistenz der Seele? Warum fängt

diese Entwickelung gerade auf der Erde an? Und wie kann die Culturgeschichte der Menschheit, die durchweg an epitellurische Bedingungen geknüpft ist, auf einmal den Sprung in ein Jenseits machen?

Die ganze Fichte'sche Unsterblichkeitstheorie ist ein Gewebe von Widersprüchen, wie sie nothwendig aus einer theologischen Weltanschauung hervorgehen, welche fortwährend den Purzelbaum aus dem Reich des Begriffs in das Reich der Vorstellung schlägt und die Immanenz fortwährend zum Schein herabsetzt gegenüber einer Transscendenz, die auf theologischen Glaubenssätzen ruht. So nur ist es möglich, daß Fichte einerseits den Spiritualismus bekämpft und den Dualismus leugnet, während seine ganze Lehre auf der dualistischen Grundanschauung beruht, daß die Seele dem Leibe transscendent ist, in ihm nur eine mögliche, ja eine ungeeignete Existenzform hat und denselben abstreift, um andere Formen zu gewinnen, deren Möglichkeit sie in Gestalt eines Seelenleibes bereits in sich trägt; so nur ist es möglich, daß Fichte den Begriff einer Präexistenz für nothwendig erklärt, denselben aber umgekehrt wieder als einen mehr immanenten in den Begriff vorbildlicher Typen auflöst, weil das zusammenhängende Bewußtsein einer Vorexistenz sich nicht einmal philosophisch beweisen läßt, indem die Thatsache desselben nicht vorhanden ist; daß Fichte ferner trotz dieser Präexistenz die Geschichte der Menschheit auf der Erde anfangen und im Jenseits sich fortsetzen läßt. Ja, dieser theologische Standpunkt prägt sich in der Selbstgewißheit aus, welche alle Möglichkeit fortgeräumt zu haben glaubt, daß sich nach solchen Beweisen noch ein Zweifel an der Unsterblichkeit regen könne.

Eine metaphysische Untersuchung der Unsterblichkeitsfrage müßte eigentlich mit einer Untersuchung der „Zeit" beginnen; denn der Begriff der „Fortdauer" bleibt unklar, solange wir das Wesen der „Zeit" nicht erkannt haben. Hierüber enthält die Psychologie Fichte's im vierten Kapitel des zweiten Buchs

zutreffende Entwickelungen, welche namentlich die Kant'sche Theorie dahin erweitern, daß Raum und Zeit nicht blos für das Bewußtsein gelten oder von blos subjectivem Charakter, sondern ganz ebenso die nothwendige Bedingung von allem sind, was Object des Bewußtseins werden soll, daß sie also von ebenso objectiver wie subjectiver Bedeutung, nicht blos allgemeine Bewußtseins-, sondern allgemeine Existentialbedingungen sind. Ja bei Erklärung der Genesis der Raum- und Zeitanschauung, die Fichte auf psychologische Grundlagen zurückführt, erklärt er das Dauergefühl des Geistes, der sich im Wechsel eigener Zustände als derselbe behauptet, für den Ursprung der eigentlichen Zeitanschauung, welche eben damit schlechthin a priori allem sonstigen Empfinden und Bewußtsein unserer selbst als bedingend vorangehen muß. Gleichwol fehlt hier die nahe liegende Anknüpfung an das Problem der persönlichen Fortdauer. Freilich würde die einfache Thatsache der Todesfurcht hinlänglich beweisen, daß dieses Dauergefühl kein absolutes sei, sondern auch Zustände anerkenne, denen gegenüber es sich nicht zu behaupten vermag. Wie bei den Untersuchungen über Zeit und Raum zeigt Fichte in zahlreichen Abschnitten seiner „Anthropologie" und Psychologie", in der Kritik früherer Systeme, namentlich in der gründlichen Beurtheilung Herbart's, in der Lehre vom sinnlichen Erkennen, vom Vorstellen, von der Phantasie eine Gabe so scharfsinniger und so streng an die exacte Forschung sich anlehnender Untersuchung; seine Darstellung ist dabei so durchsichtig, lichtvoll und überzeugungskräftig, daß man die Sprünge, Inconsequenzen und Erschleichungen, durch welche er die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen sucht, theils auf die hypothetischen Grundlagen, welche nur Inductions- und Analogieschlüsse verstatten, theils auf den theosophischen Eifer zurückführen muß, mit welchem er den eigenen Glauben zum Gemeingut der ungläubigen Welt machen will. Läßt doch schon Jean Paul in der „Selina" seinen skeptischen Helden Alexander sagen: „Nirgends gibt es

mehr Grillen- und halblahme Flüge als in der Lehre von der Unsterblichkeit: So lebt und flattert es gerade in den Pyramiden, den Tempeln der hiesigen Unsterblichkeit, blos von Fledermäusen."

2) Wilmarshof.

Bekanntlich hat unser ebenerwähnter größter Humorist, Jean Paul Friedrich Richter, nicht blos zwei Schriften über die Unsterblichkeit der Seele geschrieben: „Das Campanerthal" und „Selina", sondern auch eine Fülle von Gedanken und Betrachtungen über diese Frage durch alle seine Werke ausgestreut. Eine seiner Lieblingsphantasien bleibt die Wanderung durch die Sterne; Emanuel, sein hoher Mensch im „Hesperus", phantasirt sich in seinen Visionen bereits auf andere Gestirne und macht sich später selbst den Vorwurf, daß er die Erde nicht aus der Erde, sondern zu sehr aus dem Jupiter betrachte. In einem dieser Traumgesichte hält er den gelb und matt im Süden hängenden Mond für die Erde, die er von einem andern Stern aus erblickt, und redet sie an: „Kugel der Thränen! Wohnung der Träume! Land voll Schatten und Flecken! Ach, auf deinem breiten Schattenflecken werden jetzt die guten Menschen beben und untersinken! . . . Ein Ring aus Nebeln umkreiset dich und sie sehen das Elysium nicht . . . Ach, wie still trägst du durch den seligen stillen Himmel dein Schlachtgeschrei, deine Stürme, deine Gräber; deine Dunstkugel schließt wie ein Sarg alle Klagstimmen um dich ein und du rinnest mit überdeckten Gebeugten blos als eine blasse Kugel über das Elysium hinüber."

Wohl läßt Jean Paul im „Campanerthal" den Baron diesen Glauben einer kosmischen Wanderung scherzhaft berühren mit den Worten: „Ach, ich dachte mir oft die große Tour durch die Sterne so reizend! Es war die Location eines Schülers von einer Klasse zur andern; die Klassen sind hier

Welten." Doch als der Rittmeister entgegnet: „Auf allen diesen Erden wirst du abgewiesen wie auf unserer, wenn du ohne Körper hinein willst. Durch welches Wunderwerk bekommst du einen?" lautet die Entgegnung: „Durch ein wiederholtes, denn den gegenwärtigen haben wir ja schon durch eins. Zum Vortheil der Planetenwanderung kann man noch sagen: unser Auge trennt die Welten zu sehr, deren jede nur ein Element des unendlichen zusammenwirkenden Integrals ist. Die verschiedenen Erden und Nebenerden über und um uns sind nur entferntere Welttheile, der Mond ist nur ein kleineres entlegeneres Amerika und der Aether ist das Weltmeer."

Diesen Standpunkt der Planeten- und Weltenwanderung als Form der Unsterblichkeit vertritt Karl Wilmarshof in seiner Schrift „Das Jenseits. Ein wissenschaftlicher Versuch zur Lösung der Unsterblichkeitsfrage. Erste Abtheilung: der ontologische Beweis. Zweite Abtheilung: der kosmologische Beweis. Dritte Abtheilung: der theologische Beweis. Vierte Abtheilung: Art und Beschaffenheit des künftigen Lebens" (Leipzig 1863—66). Das Werk ist mit großem Fleiß abgefaßt und enthält die Darlegung der Anschauungen und Aussprüche der bedeutendsten Denker über die Unsterblichkeitsfrage neben den eigenen Untersuchungen des Autors, dessen Standpunkt als ein kritischer Eklekticismus betrachtet werden kann.

Um indeß der menschlichen Seele die Zukunft einer kosmischen Fortdauer zu sichern, muß überhaupt zunächst die Möglichkeit ihrer vom irdischen Körper losgelösten Existenz bewiesen werden. Die Frage über das Wesen der Seele und über den Zusammenhang von Leib und Seele ist die Fundamentalfrage für alle Forschungen über die Unsterblichkeit.

Wilmarshof kommt nun zu ähnlichen Resultaten wie Fichte und Fortlage. Der innere Leib, der Seelenleib, das Substrat der Seele verwandelt sich bei ihm in ein besonderes „Seelenorgan", ein stetig Zusammenhängendes (Atom), welches gleichzeitig und gleichräumlich die Seele in sich schließt, sie stets in

bestimmten Verhältnissen zum Organismus erhält und bald ihre Selbstthätigkeit hemmt, bald freigibt. Man soll aber dabei nicht an ähnliche Constructionen denken, wie die körperlichen Organe sind. In diesem Seelenorgan findet kein Stoffwechsel statt, die Seele ist nur mit ihm verbunden, nicht mit den wägbaren und unwägbaren Stoffen, welche den Organismus bilden und in unaufhörlichem Wechsel begriffen sind. Indeß wie die Seele ist auch das Seelenorgan ein Raumerfüllendes: beide stehen in Wechselwirkung und erfüllen denselben Raum, müssen daher als ein einziges Atom betrachtet werden. Im Tode zerfällt der Organismus und geht mit den übrigen Stoffen andere Verbindungen ein. Auch der Nervenäther zerstreut sich, denn die Nervenconstruction löst sich auf, mit welcher er verbunden war. Dies alles kann zwar auf das Bestehen der Seele, welche auch im Leben weder mit dem Nervenäther noch mit dem wahrnehmenden Organismus in unmittelbarer Verbindung stand, keinen Einfluß haben, wohl aber auf ihre Thätigkeit, da die Wechselwirkung des Seelenorgans mit dem Aeußern aufhört. Das Resultat wird verschieden sein, je nachdem das Seelenorgan fortbesteht oder nicht. Das Seelenorgan löst sich aber nicht auf; auch wird die Seele von demselben nicht auf immer gehemmt, sondern sie bleibt mit einem Wirksamen verbunden, welches ein bestimmtes Verhältniß zum Allgemeinen unterhält und der Seele wieder eine neue Stellung anweist.

Wir können nicht umhin, das Seelenorgan Wilmarshof's wie den „innern Leib" und „Seelenleib" Fichte's und Fortlage's für wenig beweiskräftig in Bezug auf die Unsterblichkeit der Seele zu halten, da sie uns blos zum Zweck dieses Beweises ersonnene Hypothesen scheinen. Denn der „Seelenleib" und das „Seelenorgan" sind weder Thatsachen, sonst würde die Physiologie davon zu berichten wissen, noch Begriffe, sondern es sind nur Vorstellungen, welche zum Theil an den Aetherleib der christlichen Theologie und an den Neuplatonis-

mus anknüpfen, zum Theil der Atomen- und Monadenlehre eine etwas handgreiflichere Auslegung geben.

Die Ausdehnung im Raum, das eine Attribut der spinozistischen Substanz, hat man bisher allgemein für eine Eigenschaft der Körper gehalten; wir erfahren von den neuesten Psychologen, daß auch die Seele ein ausgedehntes, raumerfüllendes Wesen ist, ja nach Wilmarshof nicht blos die Seele, sondern außerdem auch ein Seelenorgan, das aber trotzdem nicht körperlicher Art ist. Wir bekennen aufrichtig, daß uns diese psychologischen Einschachtelungen, diese Schöpfungen neuer Leiber und Organe die Einsicht in das Wesen des Menschen zu verwirren scheinen. Der Leib ist eben eine raumerfüllende Existenz der Seele; das ist die Thatsache der Erfahrung, welche in Hegel's philosophischer Wendung, daß Leib und Seele durch die Einheit des Begriffs verknüpft seien, den angemessenen Ausdruck gefunden hat. Wir wüßten auch in der That nicht, welche Rolle denn diesem „Stoffleib" zu spielen verhängt sei, mit dem die Seele nach Wilmarshof gar nicht einmal verbunden ist, der also nur um den Kern als lockere überflüssige Hülse herumhängt.

Und wozu alle diese Annahmen und Erfindungen? Nur um die Unsterblichkeit der Seele beweisen zu können, da der Verfall des „Stoffleibes" doch zu unwiderleglich ist und jene noch einer transparentern Existenzform bedarf, um ihre Wanderschaft in das Jenseits antreten zu können.

In Bezug auf die Thierseele nimmt Wilmarshof einen andern und consequentern Standpunkt ein als Fichte. Er meint, daß alle Seelen, die wir kennen, auch die Thierseelen, von einem Seelenorgan durchdrungen seien, welches seine Wirksamkeit den verschiedenen Organismen entsprechend einrichtet und nach Maßgabe wechselnder Verhältnisse modificirt, und daß deshalb die Fortdauer der Thierseele nicht verneint werden könne, ohne den Beweis für die der Menschenseele bedeutend abzuschwächen.

Diese Anschauung von der Thierseele läßt unsern Philosophen auch die Frage von der Vorexistenz in einer Weise lösen, welche dem indischen Glauben der Seelenwanderung nahe kommt. Er muß zugeben, daß die Frage des Vorlebens auf dem Erfahrungswege nicht zu entscheiden ist, da sich niemand eines Lebenszustandes vor dem Erdenleben erinnere. Von einem bewußten Fortleben, einem Zusammenhang der Existenz mit Erinnerung, kann also nicht die Rede sein, wenn wir den Lebenslauf der Seele rückwärts verfolgen. Soll daher das Bewußtsein zuerst auf der Erde dazukommen, und für spätere Existenzformen fortdauern, so bleibt nur die Annahme eines stufenweisen Lebensganges übrig, der bis zu einem Hemmungs- und Schlafzustand der Seele zurückführt. Die Beobachtung im Thierreiche mache wahrscheinlich, daß wirklich Seelen in einem Schlafzustand sich befinden und bei geeigneter Organisation ins Leben treten. Wilmarshof schreckt nun nicht vor der Consequenz zurück, daß die Menschenseele verschiedene Thierstufen durchlaufen habe, und wenn sie sich ihres frühern Thierlebens nicht erinnern könne, so sei das leicht erklärlich, weil der Zusammenhang der Vorstellungen zwischen dem Thier- und Menschenleben fehle, der zur Wiedererkennung eines frühern Thierlebens führen könne.

Dem ontologischen Beweis läßt Wilmarshof den kosmologischen folgen, in welchem aus der übereinstimmenden Ordnung der Natur gefolgert wird, daß es ein Fortleben der Seelen nach dem Tode gebe. Dieser „kosmologische Beweis" zersplittert sich wieder in mehrere Unterbeweise: den Erfahrungsbeweis, den Vergleichungsbeweis, den Beweis aus der Weltstellung der Seele, den astronomischen Beweis, den Beweis aus dem seelenähnlichen Streben der Natur, den Glückseligkeitsbeweis, den Erziehungsbeweis, den moralischen Beweis, den Vergeltungsbeweis, den Ausgleichungsbeweis, sodaß wir hier mit einer Fülle von Argumentationen überschüttet werden. Wilmarshof lehnt sich dabei meistens kritisch an frühere Philo-

sophen an und gibt eine interessante Anthologie von den Ansichten und Meinungen der verschiedensten Denker.

Der Grundgedanke des kosmologischen Beweises ist der Nachweis der planmäßigen Anlage des Weltgebäudes, wo die Stellung und Bewegung jedes Atoms berechnet, gewogen und gemessen ist, eines Weltbildungsplans, der sich auf eine Vergangenheit und Zukunft von Trillionen Jahren zu erstrecken scheint, und die daraus sich ergebende Folgerung, daß auch die Zukunft der Seelen der allgemeinen Ordnung gemäß bestimmt sein müsse. Wenn diese Ordnung auf eine Fortsetzung und Fortbildung des Seelenlebens nach dem Tode hinwiese, so könnten wir auf die Verwirklichung dieses Plans um so sicherer rechnen, weil die Natur eine sich selbst fortbildende Macht sei. Der Glaube an das Fortleben der Seele stütze sich auf denselben Grundsatz, welchen die Naturwissenschaft ihren Berechnungen der frühern und künftigen Naturzustände unterlege. Da sich in der Natur kein Vergehen des Stoffs, sondern nur Veränderlichkeit der Form zeige und die Seelen mit der Natur in Wechselwirkung ständen, so sei zu folgern, daß auch sie nicht vergehen. Zu demselben Resultat führe die Betrachtung, daß die Seele ihrem Sinn nach unabhängig von der Materie und unentstanden sei. Es könne also nur davon die Rede sein, daß die Seele nach dem Tode in ihrer Lebensthätigkeit gehemmt werde. Gegen diese Besorgniß sei eben der ganze kosmologische Beweis gerichtet. Der Umstand, daß ihre Spur nach dem Tode verschwinde, gestatte keinen weitern Schluß, als daß die Seele in einen andern Wirkungskreis übergehe.

Die Voraussetzungen dieses kosmologischen Beweises sind doppelter Art: die Harmonie und Ordnung der Natur und des Weltbaues und das Bestehen eines Seelenorgans, einer „psychoidischen Potenz“, eines Seelenatoms, das in dieser wohlgeordneten Welt, „wo alles gewogen und gezählt ist“, nicht verloren gehen darf. Wir geben zu, daß „sich die Natur als eine vollkommen folgerichtig wirksame Macht zeigt und

mithin den Charakter einer vernünftigen, weisen, ihr ganzes Gebiet in einer Gedankeneinheit beherrschenden Intelligenz trägt", so sehr auch durch diese Ausdrucksweise Geist und Bewußtsein in die Natur übertragen wird, die nach Hegel's tiefsinniger Darlegung doch nur die Idee in ihrem „Anderssein", nur das „Werden zum Geiste" ist. Doch wenn wir auch die Folgerichtigkeit der Natur zugeben, was ist damit für die Unsterblichkeit der Seele bewiesen? Gerade die unerbittliche Consequenz, mit welcher die Natur die Individuen der Gattung opfert, ist einer der stärksten Gegenbeweise gegen diese Unsterblichkeit; denn die Ordnung des Kosmos ist zugleich ein ewiger Proceß, der mit der übergreifenden Flamme des allgemeinen das einzelne Leben verzehrt. Diese Folgerichtigkeit der Natur soll der Denker anerkennen, auch wo sie nicht zu seinen Wünschen und Meinungen paßt. Aus dem allgemeinen Schiffbruch der einzelnen Existenzen die Seele retten zu wollen, indem man sie gleichsam auf dem Bret eines „Seelenorgans", einer „psychoidischen Potenz", die so wenig für die Erfahrung wie für den Begriff existirt und nichts ist als eine für bestimmte Beweiszwecke ersonnene Hypothese, durch die Wogen des Alls schwimmen läßt: das erscheint gerade eine Versündigung an der kosmischen Ordnung, an der Consequenz der Natur, die man nicht zugleich preisen und in ihrem gesetzmäßigen Walten verleugnen, d. h. durch beliebige Vorstellungen und Erfindungen corrigiren darf.

Was aber das Bestehen des „Seelenorgans" betrifft, so spricht sich Wilmarshof bei Gelegenheit des „astronomischen Beweises" dahin aus, daß dasselbe für die Seele das Bewegende, das Transportmittel sei, indem das Organ durch den Organismus, die Seele aber durch das Organ bewegt werde. Obgleich dasselbe „ein Theil der Natur" sei, so komme für dasselbe doch die Entfernung nicht in Betracht, denn „für die überall gegenwärtige Natur, welche, wie die sogenannte Anziehungskraft zeige, in unermeßlichen Weiten und in jedem Mo-

ment mit sich selbst correspondirt, ist es einerlei, ob sie in einer Secunde ihre Wirksamkeit in der Entfernung einer Linie oder eines Fixsterns fortsetze".

Die Physiologie weiß nichts von einem Seelenorgan, am wenigsten von einem solchen, das außerhalb des Körpers existirt und eine den Schall und das Licht übertreffende Geschwindigkeit in der Fortbewegung besitzt. Da Wilmarshof für seinen Beweis eine naturwissenschaftliche Basis sucht, so muß dies Seelenorgan, mag es auch zu den Imponderabilien gehören, jedenfalls den Maßstab exacter Wissenschaft vertragen. Doch auch die Grundsätze, welche die Naturwissenschaft „ihren Berechnungen der frühern und künftigen Naturzustände unterlegt", d. h. die Inductions- und Analogieschlüsse können hier nicht in Betracht kommen. Denn diese gehen aus von Thatsachen der Erfahrung, aus denen sie die für den Gedanken nothwendigen Folgerungen ziehen. Die Erfahrung aber sagt uns nichts von einer „psychoidischen Potenz", nichts davon, daß die Seele nicht entstanden, noch weniger, daß sie vom Körper unabhängig sei, sondern von diesem allen das Gegentheil. Aus Prämissen, welche der Erfahrung widersprechen, lassen sich keine Inductionsschlüsse herleiten, die sonst ihren einzigen Halt einbüßen und sich ins Blaue verlieren würden.

Die meisten einzelnen Unterabtheilungen des „kosmologischen Beweises", wie der moralische, der Erziehungs- und Glückseligkeitsbeweis und andere gehen von dem Standpunkt auf Erden unerreichter Ideale aus. Derartige Beweise gehen selbstverständlich nicht über das Postulat hinaus und können doch nur einen schlechten Progreß ins Unendliche in Aussicht stellen. Solche Ideale, keineswegs mit den Ideen zu verwechseln, welche die wahre Wesenheit der Natur und des Geistes bilden, sind in der Regel Abstractionen, deren Verwirklichung nicht gewünscht wird, weil sonst das „Streben nach dem Ideal" aufhören müßte. Der menschliche Geist setzt sich blos derartige Zielpunkte, um seinem Wege eine bestimmte

Richtung zu geben. Dies würde im Jenseits nicht anders sein als im Diesseits.

Einen dritten Anlauf zur Lösung der Unsterblichkeitsfrage nimmt Wilmarshof mit dem theologischen Beweise, dem Beweise aus dem Dasein Gottes, dem er „eine Geschichte des Gottesbegriffs“ vorausschickt. Er lehnt sich hierbei an die zweitausendjährigen Forschungen scharfsinniger Denker an und sucht unter Ausscheidung des Unhaltbaren, Widersprechenden, Problematischen und Unwahrscheinlichen zu einem annähernd sichern und überzeugenden Resultat zu gelangen. Im ganzen macht der Gottesbeweis der Unsterblichkeit den kosmologischen überflüssig, während er ihm nach Wilmarshof's Ansicht ein besseres Verständniß und eine bedeutende Verstärkung geben soll. Für den Standpunkt unsers Denkers wäre es zweckentsprechender gewesen, beide Beweise miteinander zu verschmelzen.

Die schwierigsten Fragen der Fortdauer, Ort und Beschaffenheit des Jenseits, versucht Wilmarshof in der letzten Abtheilung seines Werks zu lösen. Hier bewegt er sich selbständig originell, ohne kritische Anlehnung, auf einem Boden, den er sich in den frühern Beweisen gleichsam im Schweiße des Angesichts geebnet hat, und verkündet mit Begeisterung die Theorie einer „astralen Seelenwanderung“, welche allerdings von allen Hypothesen der Unsterblichkeit die am wenigsten unnahbare ist und auch das Wie! und Wo! derselben, unabhängig von dogmatischen Ueberlieferungen, gleichsam auf naturwissenschaftlicher Grundlage zu bestimmen sucht. „Für die fernere Wanderung der Seele“, ruft Wilmarshof aus, „bietet sich eine unabsehbare Reihe verschiedener Weltkörper dar, die uns wie Schiffe im Weltocean weiter tragen. Wenn wir uns soweit möglich in die mannichfaltigen Zustände der auf ihnen lebenden unzähligen Wesen, in die Geschichte ihrer Lebensereignisse, in den Umfang und die Verzweigung ihrer intellectuellen Bildung, in ihre gesellschaftlichen Verbindungen, in die

Mischungen der verschiedenen Bewohnerschaften, in den gradweise immer umfänglicher und bildender werdenden Verkehr, in die sich zu größerer Freiheit emporringende mannichfache Selbstthätigkeit, in den Reichthum der sich dort entwickelnden Naturformen und in die Pracht großartiger Weltkörper versetzen, so eröffnet sich eine Zukunftsaussicht von solcher Fülle, Schönheit, wechselvoller und beglückender, immer höher steigender Lebensthätigkeit, daß dagegen die Vorstellung, welche man sich gewöhnlich von einem Himmelreiche macht, wie ein Traum erscheint, in welchem sich ein Fragment des Erdenbildes verworren abspiegelt."

Gewiß schon der Wißbegierde und unermüdlichen Forschung des Menschen erschließt sich eine der lockendsten Aussichten. Doch auch das Erdenleben befriedigt nicht alle die gerechten Ansprüche des forschenden Geistes. Mit wie vielen ungelösten Räthseln würden wir von hier scheiden, welche auf einem andern Planeten schwerlich ihre Lösung finden dürften! Die Beschaffenheit des Erdinnern z. B. ist uns so unbekannt, ja unbekannter als die des Saturn und des Uranus, und wenn wir von den Organen der auf Mars und Venus lebenden Geschöpfe nichts wissen, so kann es uns trösten, daß wir auch über einzelne Organe unsers eigenen Leibes, wie z. B. über die Milz und ihre Aufgabe für das Leben des Organismus noch im Dunkeln tappen. Wer aber bedauert, jene eigenthümlichen Landschaften und wunderbaren Beleuchtungen anderer, von mehrfachen Trabanten umkreisten Himmelskörper nicht durch Selbstschau genießen zu können, der wird auch bedauern müssen, daß ihm hier auf Erden der prachtvolle Reiz der Tropenlandschaft, die geheimnißvolle Beleuchtung des Polarkreises und manches seltene Naturschauspiel nie zugänglich geworden ist.

Selbst wenn wir annehmen, daß die Seele mit Hülfe eines Seelenorgans unabhängig vom Körper existiren, daß sie mit einer kosmische Bewegungen übertreffenden Geschwindigkeit auf

andere Weltkörper verpflanzt werden könne, daß es also derartige von David Strauß geleugnete Seelentransporte gebe: so tritt uns immer noch der andere Einwand dieses Denkers entgegen, daß jene Weltkörper, wenn sie bewohnbar sind, schon bewohnt sein werden, ohne Colonisten von der Erde zu bedürfen.

Auch die Seelenwanderungstheorie von Wilmarshof, der zufolge die Seelen auf der Erde, aus einem anfangs gehemmten Zustande, durch die niedern Thiergattungen zu den höhern und zum Menschen hinauf sich stufenweise fortbilden und vom Menschen aus auf andere Gestirne übersiedeln, bietet gerade in dem, was ihr eigenthümlich ist, auch eigenthümliche Bedenken dar. Wir meinen nicht den „anfangs gehemmten" Zustand, der doch der Nichtexistenz vollständig gleichkommt, da überhaupt nur „gehemmt" werden kann, was sich bereits thätig erwies, wir uns aber von einer Existenz oder Thätigkeit, die gleich anfangs gehemmt wird, keine Vorstellungen machen, viel weniger sie begrifflich fixiren können; wir meinen vielmehr die mit den theologischen Ueberlieferungen übereinstimmende Ansicht, durch welche die Erde gewissermaßen zum Mittelpunkt des Universums gemacht wird. Denn wie kommt es, daß die Seelen gerade auf der Erde ihre Existenz beginnen und hier durch das Thierreich wandern, von hier aus wie von einer Brutstätte der Existenzen ihren Flug durch den Kosmos antreten? Weder die Stellung der Erde im Sonnensystem noch ihre Naturbeschaffenheit berechtigt sie dazu, einen derartigen Ausgangspunkt zu bilden. Venus, Mars, Mercur, welche Wilmarshof als verwandte Planeten und geeignete Wohnplätze für Menschenseelen schildert, während er, im Einklange mit den Resultaten der Astronomie, den Schriften von Mädler, Littrow, Zöllner, Flammarion, die äußern Planeten Jupiter, Saturn, Uranus, Neptun noch in Bildungsprocessen befindlich darstellt, welche sie wenigstens für menschenähnliche Wesen nicht zu geeigneten Wohnorten machen — Venus, Mars und Mercur

werden ebenso gut wie die Erde sich zum Ausgangspunkte für die Weltfahrt der Seele eignen und auch außer den menschenähnlichen Organismen niedrigere aufweisen, durch welche die Seele auf ihnen selbst ihre Wanderung antreten könne. Für den Standpunkt der Vermuthungen, auf dem wir uns hier befinden, kommt es freilich nicht auf die planetarische Ordnung, nicht auf die Folge der Sonnensysteme an, sodaß auch Wilmarshof, obgleich er die Venus für den nächsten Aufenthalt unserer Seelen in erster Linie bestimmt, doch der Ansicht ist, daß dieselben auch auf Planeten anderer Sonnensysteme verpflanzt werden können, die für den allmählichen Fortschritt, den er annimmt, die erforderlichen Bedingungen bieten. Herrschte nicht im Reiche der Phantasie die vollkommenste Freiheit, so würde man eine planetarische Wanderung doch nach den von der Natur selbst geschaffenen Stationen vor sich gehen lassen und etwa mit dem Neptun oder dem Mercur beginnen müssen.

Dem Beginn der „astralen Wanderung" mit der Erde liegt indeß eine schweigende Nöthigung zu Grunde, deren Zugeständniß für die ganze Hypothese bedenklich werden müßte — der Mangel jeder Erinnerung der Menschenseelen an eine frühere Existenz, welche sich in Bezug auf die Seelenwanderung durch die Thiere allenfalls noch erklären, bei der Sternwanderung aber durch nichts rechtfertigen läßt, sodaß allein das auch in Anwendung gebrachte Radicalmittel: die Negation jeder siderischen Vergangenheit und die Feststellung eines absoluten Anfangs der Existenz auf der Erde hier eine Auskunft gewährt.

Das Werk von Wilmarshof wird, so wenig wir den in ihm aufgestellten Hypothesen Beweiskraft einräumen können, durch die Fülle des Materials in Bezug auf die Unsterblichkeitsfrage, welches dasselbe enthält, und durch den Ton ruhiger Besonnenheit, in dem es abgefaßt ist, stets eine anziehende Lektüre bleiben.

3) Fechner.

Wenn wir von Wilmarshof's verstandesmäßigen Beweisführungen übergehen zu Gustav Theodor Fechner's Anschauungen von der Unsterblicheit, so befinden wir uns in einem Bereich von Intuitionen, poetischen Schwärmereien auf physikalischen Grundlagen, in einem Bereich träumerischer Mystik, einer pantheistischen Allbeseelung, welche sich zugleich mit der vielfach widersprechenden Dogmatik des Christenthums auf guten Fuß zu setzen sucht.

Fechner's Hauptwerke in Bezug auf diese Frage sind: „Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Vom Standpunkt der Naturbetrachtung" (3 Bde., Leipzig 1851) und „Das Büchlein vom Leben nach dem Tode" (2. Aufl., Leipzig 1866). Von Wilmarshof unterscheidet sich Fechner in zwei wesentlichen Punkten; er ist ein entschiedener Gegner der kosmischen Seelenwanderung und erklärt sich mit gleicher Entschiedenheit gegen das Seelenorgan. So ist mancher geneigt, sagt er, die Seele in ein bevorzugtes Atom oder einen unzerstörbaren Kern klar oder unklar vorgestellt zu verlegen, welcher der Fäulniß trotze und an welchem haftend die Seele den Weg ins neue Leben finde. Der Stein der Weisen, den man so lange als äußerliches Mittel der Unsterblichkeit suchte, wird hiermit gewissermaßen in den Körper selbst verlegt. Der Aberglaube wird aber dadurch nicht geringer, denn welcher Zauber könnte an ein starres Atom das Leben einer Seele heften? Ebenso erklärt sich Fechner gegen den von dem jüngern Fichte acceptirten „Seelenleib", gegen die Ansicht, daß ein feiner ätherischer Leib in dem gröbern enthalten sei, der sich bei Zerstörung des gröbern freimache und unsichtbar ins neue Leben entschwebe. Einen scheinbaren Anhaltspunkt, sagt Fechner, kann die vorstehende Ansicht darin finden, daß nach vielfachen, wenn auch nicht über das Hypo-

thetische hinausführenden Andeutungen unser Nervensystem wirklich der Behälter für ein feines ätherisches unwägbares Agens sein mag, das für die Bethätigung unserer Seele im Leiblichen eine besonders wichtige Rolle zu spielen und gewissermaßen der Vermittler für dieselbe zur gröbern Leiblichkeit zu sein scheint. Nun hindert nichts in der Vorstellung dies ätherische Wesen auch nach Wegfall seiner gröbern Unterlage noch übrigbleibend als einen feinen Lichtleib oder verklärten Leib zu denken. Aber abgesehen von dem Hypothetischen, das in der Annahme eines solchen Nervenagens liegt, weist nichts in der Wirklichkeit darauf hin, daß ein unwägbarer Leib noch abgetrennt von einem wägbaren gestaltet fortbestehen und sich fortentwickeln und merken könne. Soweit wir in die Natur blicken, sehen wir die Organisation des Unwägbaren an die des Wägbaren geknüpft. Einen für sich bestehenden ätherischen Leib annehmen zu wollen, heißt daher nicht nur eine neue Existenz, von der wir nichts sehen, sondern auch neue Bedingungen der Existenz, von denen wir das Gegentheil sehen, annehmen.

Wie sich Fechner im Gegensatz zu dem schon hier vorhandenen Seelenorgan und Seelenleibe die künftige Leiblichkeit der Seele denkt: das sucht er uns durch mehrfache Bilder und Analogien zu erläutern, welche freilich nach dem alten Satz „Omne simile claudicat“ vielfacher Erweiterungen und Ergänzungen bedürfen. Er vergleicht den Tod mit dem Zuschlagen des Auges, durch welches das Bild der Anschauung verschwindet, dafür aber hinter jenem ein zweites hervorbricht, ein höheres, ein freieres, ein schrankenloseres, das geistigere Bild der Erinnerung. Ein solches Erinnerungsleben ist das Jenseits gegenüber dem jetzigen Anschauungsleben; das Massive, Handgreifliche unsers jetzigen Lebens wird freilich künftig schwinden, der Leib nicht mehr mit Händen zu fassen sein, nicht mehr mit schweren Füßen gehen, nicht mehr Lasten tragen und bewegen können; all das liegt im Grabe, liegt hinter

uns; in alldem mag unser künftig Leben wirklich machtloser und kraftloser sein als unser jetziges. Denn unstreitig wird sich das Verhältniß sinnlicher Abschwächung, was zwischen Anschauungen und Erinnerungen in uns besteht, auch zwischen unserm Anschauungs- und Erinnerungsleben im höhern Geiste widerspiegeln; die Analogie wird keinen Bruch erleiden; und so mag unser künftiges Erinnerungsleben überhaupt, leicht, licht, luftig, äußerlich unfaßlich gegen unser jetziges schweres, dickes, fettes, mit groben Sinnen ergreifliches Leben erscheinen; statt schwerer, anschaulicher Leibesgestalten mögen leichte, freier bewegliche Erinnerungsgestalten im Haupt des höhern Geistes wandeln. Das Erinnerungsleben wird ein gesteigertes, helles, volles, bestimmtes sein. Um im Diesseits Analogien für das Leben des Jenseits zu finden, muß Fechner auf einzelne Thatsachen des Somnambulismus zurückgreifen.

Wir haben es hier selbstverständlich nicht mit Begriffen zu thun, sondern mit Vorstellungen, die für den Denker selbst aus tiefster Intuition hervorgehen mögen, aber für den von außen Hinzutretenden etwas Fremdartiges behalten. Eine derartige Erinnerungsgestalt scheint doch nur in andern existiren zu können; wir vermögen uns nicht, sie in ihrem äußern Fürsichsein zu denken; doch sollen diese Gestalten im Jenseits auch objectiv erscheinen; unserer leiblichen Fortsetzung soll die materielle Unterlage so wenig fehlen als dem jetzigen Leibe selbst; dort soll der Kreis unserer Wirkungen und Werke die äußere Gestalt unsers Leibes widerspiegeln. „Der Mensch schafft sich schon in seinem Jetztleben, ohne daß er freilich daran denkt, einen weitern Leib in Wirkungen und Werken, wie seinen engen Leib, der, wenn der engere vergeht, nicht untergeht, sondern in dem er fortlebt und fortwirkt, ja der eben erst mit dem Tode des engern dahin erwachen wird, der Träger des Bewußtseins zu werden." Der „Seelenleib" verwandelt sich also hier in einen „Wirkungsleib"; ja in diesem „Wirkungsleibe" findet sich alles wieder, „was von Stoffen, Bewegungen und Kräften

im alten war." Dies ist allerdings für einen Erinnerungsleib" eine mehr als solide Grundlage. Auch die alte Gestalt ist gewahrt, aber welche Gestalt? Hier wird uns nun die Mär von einer unbestimmbaren Vielgestaltigkeit der jenseitigen Existenz vorgetragen und erläutert durch die folgenden wunderlichen Enthüllungen: „Zuvörderst zählt im Jenseits für den, der als Greis gestorben, nicht blos seine eingeschrumpfte Greisesgestalt, womit er starb, sondern ebenso gut seine Kindes- und Jünglingsgestalt. Er begegnet im Jenseits dem sicher zunächst in Kindesgestalt, der ihn hier nur als Kind kennen lernte, dem in Greisesgestalt, mit dem er nur als Greis verkehrte, wem er aber in verschiedenen Lebensstufen bekannt war, dem kann er in Kindes- oder Greisesgestalt erscheinen, nach Umständen; es kommt ja nur darauf an, in welcher der bekannten Gestalten dieser ihn in die Erinnerung rufen will, darin erscheint er ihm, oder in welcher bekannten Erinnerungsgestalt er sich ihm darstellen will. In einer andern freilich als einer bekannten würde er zunächst nicht von ihm erkannt werden. Von selbst aber wird der andere am meisten geneigt sein, ihn in der Gestalt zu suchen und am leichtesten ihn in der Gestalt wiederzuerkennen, in der er ihn am öftersten oder am liebsten gesehen. Die Gestalt im Jenseits wird also keine so feste mehr sein wie hier, sondern wie sie im Jenseits leicht da und dort, ja an verschiedenen Orten zugleich erscheinen kann, so auch leicht so oder so. Es wird sozusagen der Begriff aller Anschauungsbilder, in welchen der Mensch je vor einem andern aufgetreten, der Quell aller täglichen Erinnerungsbilder und hiermit Erscheinungsarten sein, die dieser von ihm zunächst haben kann, und so, daß die Tendenz zu gewissen überwiegt.

Noch eine neue Ansicht spricht der Philosoph über den Leib der Zukunft aus. Die ganze Erde ist die künftige Lebenssphäre und insofern haben die Geister des Jenseits einen compactern Leib als den jetzigen. Gleichwol soll die Gestalt, in

der sie erscheinen, sich als ein leichtes, frisch webendes Bild der jetzigen Gestalt darstellen.

Wir haben also im Jenseits einen Erinnerungsleib, einen Leib, der sich aus den Wirkungen der Persönlichkeit zusammensetzt, einen compacten Leib mit einer weitern, leiblichen, wägbaren Unterlage, ja dessen Sphäre die ganze Erde ist, vor allen Dingen aber einen Leib, der sich trotz seiner Compactheit und wägbaren Unterlage fortwährend proteusartig zu verwandeln vermag.

Wir bekennen offen, daß wir uns einen solchen Leib, selbst wenn wir alle Vorstellungen des irdischen Lebens verbannen, wenn wir das Wort „Leib“ in der verwegensten Bedeutung nehmen, nicht zu denken vermögen, weil die einzelnen Bestimmungen desselben sich gegenseitig ausschließen. Wir können uns eine traumbildartige Gestalt vorstellen, die sich mit der Geschwindigkeit der dissolving views in die Gestalten verschiedener Lebensalter auflöst; aber wie sich dies Erinnerungsbild wiederum aus den Wirkungen irdischer Thätigkeit zusammensetzen, wie aus diesen geistigen Wirkungen in Staat, Kunst u. s. w. sich eine compacte wägbare Grundlage gestalten soll: das zu erfassen fehlt uns die Beweglichkeit der Phantasie, oder die Stärke eines abgrundtiefen Denkens, das alle diese Widersprüche in eine höhere Einheit zusammenzufassen weiß.

Wir wiesen schon auf den andern Hauptunterscheidungspunkt der Fechner'schen Anschauungen von denjenigen Wilmarshof's und Fichte's hin, von denen der erstere das Jenseits auf die andern Weltkörper verlegt, während auch dieser ihm eine nicht epitellurische Existenz anweist. Fechner dagegen vermeidet jeden Seelentransport; sein Jenseits liegt auf der Erde, auf welcher der Mensch nicht einmal, sondern dreimal lebt. Seine erste Lebensstufe ist ein steter Schlaf, die zweite eine Abwechselung zwischen Schlaf und Wachen, die dritte ein ewiges Wachen. Nach dem Tode ergießt sich der Geist in völliger Freiheit durch die irdische Natur. Er wird nicht mehr blos die Licht-

und Schallwellen empfinden, wie sie an sein Auge und Ohr schlagen, sondern wie sie im Aether- und Luftmeere selbst fortrollen, nicht mehr blos das Anwehen des Windes und das Anwogen des Meeres gegen seinen darin gebadeten Leib fühlen, sondern in der Luft und dem Meere selbst rauschen; nicht mehr äußerlich in Waldes- und Wiesengrün wandeln, sondern Wald und Wiese mit den darin wandelnden Menschen fühlend durchdringen.

Nicht dadurch, ruft Fechner aus, kommt der Mensch in den Himmel, daß er Flügel bekommt, von einem Gestirn zum andern oder gar in einen unsichtbaren Himmel über dem sichtbaren Himmel zu fliegen; wo gäbe es in der Natur der Dinge dazu die Flügel: nicht dadurch lernt er den ganzen Himmel kennen, daß er nach und nach in immer neuen Geburten von einem Gestirn auf das andere getragen wird; kein Storch ist dazu da, die Kindlein von Stern zu Stern zu tragen; nicht dadurch gewinnt sein Auge die Tragkraft für die größten himmlischen Weiten, daß es zum größten Fernrohr gemacht wird; das Princip des irdischen Sehens will nicht mehr reichen; sondern dadurch gelangt er zu allem, daß er als jenseitiger bewußter Theil des großen himmlischen Wesens, das ihn trägt, an dessen Lichtverkehr mit den andern himmlischen Wesen bewußten Antheil gewinnt.

Um dies im Fechner'schen Sinne zu fassen, muß man auf den Grundgedanken seiner „Zend-Avesta", den er namentlich im ersten Bande des Werks ausführt, zurückgehen; es ist dies die Beseelung der Gestirne. Wie er früher in der „Nanna" zu erweisen suchte, daß die Pflanzen beseelte Wesen seien, so behauptet er dies jetzt von den Gestirnen, und zwar seien diese eine höhere Art beseelter Wesen als die Pflanzen. Die Gestirne sind für die einfachste Anschauung wie für die gründlichste Prüfung selbständigere Geschöpfe als wir und uns übergeordnet, weil wir recht betrachtet selbst nur ihre Glieder sind. Die meisten Disciplinen der Naturwissenschaften fassen

die Erde nur als Stücke auf, die sie einzeln zusammensetzen, die Astronomen zwar als Ganzes, andern Himmelskörpern gegenüber, aber auch nur als Ganzes, dort die Theile ohne das Ganze, hier das Ganze ohne die Theile. Die Erde ist ein Organismus; die Unterschiede zwischen dem Organischen und Unorganischen halten überhaupt nur so lange Stich, als man einen ganzen irdischen Organismus mit einem Stück der Erde vergleicht. Fechner vergleicht den Organismus der Erde mit dem Organismus des menschlichen Leibes in 46 Punkten und dieser Vergleich ist voll schlagender Analogien. Das Resultat dieses Vergleichs ist das folgende: Die Erde ist ein ebenso in Form und Stoffen, in Zweck und Wirkungsbezügen zum Ganzen einheitlich gebundenes, in individueller Eigenthümlichkeit sich in sich abschließendes, in sich kreisendes, andern ähnlichen, doch nicht gleichen Geschöpfen relativ selbständig gegenübertretendes, unter Anregung und Mitbestimmtheit durch eine Außenwelt sich aus sich selbst entfaltendes, eine unerschöpfliche Mannichfaltigkeit theils gesetzlich wiederkehrender, theils unberechenbar neuer Wirkungen aus eigener Fülle und Schöpferkraft gebärendes, durch äußere Nöthigung hindurch ein Spiel innerer Freiheit entwickelndes, im einzelnen wechselndes, im ganzen bleibendes Geschöpf wie unser Leib. Oder vielmehr, sie ist es nicht nur ebenso, sondern unsaglich mehr; ist alles das ganz, wovon unser Leib nur ein Glied, alles das dauernd, was unser Leib nur im Vorbeigehen, verhält sich dazu wie ein ganzer Baum zum einzelnen Schoß, ein verwickelter Knoten zur einzelnen Verschlingung darin, ein dauernder Leib zu einem vergänglichen kleinen Organ.

Der Schluß aus diesem Vergleiche liegt nahe. Wie der menschliche Leib, so muß auch die ihm verwandte Erde eine Seele haben. Die Erde ist das Hauptseelenwesen, alles unser Leben dreht sich um das ihrige. Diese Ansicht steht der gewöhnlichen, welche umgekehrt in dem Menschen das Hauptseelenwesen erkennt und alles Geschehene der Erde sich um ihn

drehen läßt, gegenüber, wie die Kopernicanische Weltansicht, welche die Planeten, die kleinen Ausgeburten der Sonne, sich um die Sonne drehen läßt, der Ptolemäischen, welche die große Sonne sich um die kleine Ausgeburt, die Erde, drehen läßt. Die Abwesenheit der Merkmale, welche das Dasein einer menschlichen und thierischen Seele beweisen können, beweist eben nichts als die Abwesenheit derartiger Seelen, aber nicht die einer Seele überhaupt, nicht einmal einer niedern, geschweige einer höhern. Der Erde kommen auch die Menschen und Thiere mit zu; aber die menschlichen Gehirne bilden in ihr keine compacte Masse, sondern im Zusammenhang des ganzen irdischen Gebiets etwas ganz anderes als ein Gehirn, etwas nach höherm allgemeinen Princip Wirkendes, in höherm Sinn Einiges als alle einzelnen Menschengehirne, so wie die einzelnen Buchstaben und Worte, die wir aussprechen oder schreiben, nicht wieder einen Buchstaben oder ein Wort, sondern eine Rede von viel höherm Sinn, viel größerer Bedeutung bilden als der Buchstabe, das Wort hat.

Die Gestirne sind nach Fechner höhere Wesen als die Menschen, die eigentlichen Engel des Himmels; denn es gibt keine andern Bewohner des Himmels. Man hält sie nur deshalb nicht für Engel, weil sie nicht wie Menschen aussehen und keine Vogelflügel haben; sie sollen aussehen, wie sie der Maler malt; aber glaubt man denn, daß unsaglich viel höhere Wesen als der Mensch in einem unsaglich feinern Elemente gebaut und eingerichtet sein und sich benehmen können wie der Mensch, das kleine einseitige, auf die Erde geklebte Wesen? Wenn der Leib nun so höher geartet ist, je mehr und je mehrerlei Ueber-, Unter- und Nebengeordnetes wir in ihm unterscheiden, so der Geist, je mehr und mehrerlei Ueber-, Unter- und Nebengeordnetes er in sich selbst unterscheidet. Der Geist der Erde aber unterscheidet in sich die ganze Seelenreihe der Menschen, Thiere, Pflanzen und darin wieder die einzelnen Seelen derselben und darin wieder das, was jede

einzelne Seele in sich unterscheidet. Gewöhnlich meint man, ein höherer Geist sei nur eine Vergrößerung des menschlichen, man anthropomorphisirt den Geist wie den Leib. Ein höherer Geist aber hat vielmehr die Menschengeister mit andern Geistern zugleich zu Theilwesen. Das Gestirn, die Erde, hat ein höheres übergreifendes Bewußtsein, sie weiß alles in Eins, was ihre Menschen wissen, empfindet alles, was wir empfinden und wie wir es empfinden; aber indem sie noch ein Mehr als wir ist, fühlt sie auch, wie das Was und das Wie unsers Empfindens in Beziehungen eingeht, die wir nicht mitempfinden und die eine viel höhere Bedeutung haben als unsere Einzelempfindung.

Fechner's ganze Theorie ist gegen die Lehre der großen Gedankensysteme von Schelling und Hegel gerichtet, welche in der Natur nur Nothwendigkeit und Unbewußtsein, im Geiste Freiheit und Bewußtsein suchen. Die Weltkörper, welche von diesen Denkern in den Mechanismus der Natur verwiesen werden, sind ihm selbst beseelte und bewußte Wesen, welche das Bewußtsein ihrer Geschöpfe als ein Theilbewußtsein in einer höhern Einheit umfassen. Die Consequenzen dieser Lehre für die Unsterblichkeit der Seelen sind klar. Die Geister der dritten Stufe, d. h. die Seelen nach dem Tode, werden in der irdischen Natur, von der die Menschheit selbst ein Theil ist, wohnen wie in einem gemeinschaftlichen Leibe und alle Processe der Natur ihnen dasselbe sein, was uns jetzt die Processe unsers Leibes. Ihr Leib wird die Leiber der zweiten Lebensstufe (der Lebenden) umfangen als eine gemeinschaftliche Mutter, gleich wie die Leiber der zweiten Stufe die der ersten umfangen. Nur das alles hat jeder Geist dritter Stufe von dem allen gemeinsamen Leibe als seinen ihm eigenen Theil, was er im irdischen Reiche fortentwickelt, fortgebildet hat. Was in der Welt durch eines Menschen Dasein anders geworden, als wäre er nicht dagewesen, ist sein ferneres Dasein auf der gemeinsamen Wurzel alles Daseins.

Die Erde bleibt also die Heimat der Menschengeister auch nach dem Tode. Wir sollen nicht glauben, daß wir durch unsern Tod in eine ganz andere Welt hinausgerückt werden, sondern in derselben Welt, in der wir jetzt leben, werden wir fortleben, nur mit andern neuen Mitteln, sie zu erfassen und mit größter Freiheit, sie zu durchmessen. Es wird die alte Welt sein, in der wir einst fliegen werden und in der wir jetzt kriechen. Wozu auch einen neuen Garten schaffen, wenn in dem alten Garten Blumen blühen, für die sich im neuen Leben ein neuer Blick und neue Organe des Genusses öffnen? Dieselben irdischen Gewächse dienen Raupen und Schmetterlingen; aber wie anders erscheinen sie dem Schmetterling als der Raupe, und indeß die Raupe sich an eine Pflanze heftet, fliegt der Schmetterling durch den ganzen Garten.

Der Denker gibt dies alles selbst nur als vernünftige Möglichkeiten, vernünftig insofern, als sie widerspruchslos in sich und mit den Thatsachen, Gesetzen und Forderungen unsers Jetztlebens zusammenhängen und selbst positiven Nutzen darin finden. Die Hypothese Fechner's bietet jedenfalls den Vorzug, daß nicht wie durch die kosmische Wanderung für die Sphäre geistigen Wirkens ein fortwährend neuer Anfang gesetzt wird; es bleibt ein Zusammenhang des Wirkens, Strebens und Lebens ohne einen durch kosmische Entfernungen gesetzten Bruch. Doch wie vag die Vorstellungen von der Form dieser Existenz sind, haben wir früher gesehen. Tiefsinnig, an uralte, orientalische Auffassungen erinnernd, aber trotz aller Bemühungen Fechner's schwer mit den Grundlehren des Christenthums zu vermitteln ist die Anschauung der Erde als eines bewußten Wesens, deren Centralgehirn man ja allenfalls in ihren bisher unerforschten Mittelpunkt verlegen könnte. Doch befinden wir uns hier überall auf dem Gebiete von Träumereien, für welche die Forschung keinerlei Anhaltspunkte bietet. Wir kennen auf der Erde kein anderes Bewußtsein als das der Menschen, in weiterem zusammenfassendem Begriff das der Menschheit; für

die Annahme, daß das Erdindividuum selbst außer diesem Bewußtsein noch ein höheres habe, fehlt jeder Anhalt. Das Wollen und Wirken der Geister nach dem Tode, die also „störend sich im Dunstkreis überbreiten", ist für die Lebenden vollkommen verschlossen, man müßte denn annehmen, daß Acte der Inspiration durch ein Hineinwirken jener Geister in den Kreis menschlichen Schaffens und Handelns zu Stande kommen, daß etwa der Geist Alexander's in den Geist des ersten Napoleon und der Geist Octavian's in den des dritten hinüberwirkte, was zuletzt nur auf eine idealisirte Seelenwanderung herauskäme. Es bleibt der kühnen Erfindung schöpferischer Phantasie vorbehalten, sich von der Wirkungssphäre dieser mit den elementarischen Mächten verschwisterten Geister irgendeine Vorstellung zu machen, da sie sich menschlichen Sinnen und menschlicher Forschung entzieht. Die genaueste Analyse, welche Sauerstoff, Kohlenstoff und Stickstoff in dem Element der Luft unterschied, hat selbstverständlich nicht vermocht, dem unwägbaren himmlischen Element auf die Spur zu kommen, das in den Elementen waltet. Gleichwol sollen diese Geister individuelle Gestalt, eine compacte Grundlage haben. Hierin liegt der Hauptwiderspruch der Fechner'schen Hypothese.

Ein zweiter Mangel derselben ist die Leugnung der Präexistenz, ohne welche die Unsterblichkeit doch ein logischer Widerspruch ist. Die erste Lebensstufe ist für Fechner „das Kind im Mutterleibe"; hierfür muß aber doch ein absoluter Anfang gesetzt werden, über den auch der erfindungsreiche Denker in seinen Hypothesen nicht hinausgeht. Wir haben es also mit Existenzen zu thun, die im Mutterleibe beginnen und später ein ewiges Leben führen, über jene als möglich angedeutete Weltkatastrophe hinaus, daß die Erde einmal mit ihren sämmtlichen Seelen in die Sonne stürzt und dann für diese Seelen eine neue Sonnenexistenz beginnt.

Die Unsterblichkeit der Thierseelen kann Fechner nach seinen Annahmen nicht leugnen; wie aber und für wen ihre Er-

innerungsbilder in den Elementen schweben, darüber bleibt er uns die nähere Aufklärung schuldig.

Die mystische Allbeseelung Fechner's bringt es daher zu keiner so widerspruchslosen Theorie der Unsterblichkeit, wie der geistreiche Denker zu glauben scheint. Selbst die Annahme, daß die Erde eine bewußte seelenvolle Individualität sei, würde noch nicht beweiskräftig sein für die Fortdauer ihrer bewußten und sich stets neuerzeugenden Theilseelen, welche sie sehr wohl in ihrem eigenen Lebensproceß verbrauchen und als gleichgültige und vergängliche Wesen in ihren Schos zurücknehmen könnte.

4) Kirchmann.

Der preußische Gerichtspräsident a. D. und Abgeordnete der Fortschrittspartei in den preußischen Parlamenten, Julius von Kirchmann, hat sich in jüngster Zeit auf Begründung einer neuen Wissenschaftslehre verlegt, die er mit dem Namen der „Seinsphilosophie" bezeichnet, die man als eine wesentlich realistische charakterisiren und in ihren Ausgängen mit der sensualistischen Philosophie Feuerbach's, mit der Philosophie des „concreten Seins", auf die gleiche Stufe setzen möchte. Wie unermüdlich der Philosoph im Ausbau seines Systems ist, beweist die Thatsache, daß er bereits eine „Aesthetik auf realistischer Grundlage" (1868) ausgearbeitet hat, welcher gewiß eine Rechts- und Staatsphilosophie folgen dürfte, da diese Disciplinen der bisherigen Thätigkeit Kirchmann's am nächsten liegen.

Wir haben es indeß hier nicht mit dem System selbst zu thun, sondern nur mit einer Hypothese über die Unsterblichkeit, welche Kirchmann in dem Werke „Ueber die Unsterblichkeit der Seele" (1865) entwickelt hat und welche mit seiner eigentlichen Grundtheorie nur locker zusammenhängt. Da im Grunde bei dieser Hypothese die persönliche Unsterblichkeit aufgegeben ist,

so könnte man Kirchmann mit gleichem Recht zu den Gegnern wie zu den Vorkämpfern der Unsterblichkeit zählen.

Kirchmann sendet seinem philosophischen Versuch eine längere geschichtliche Einleitung voraus, in welcher er die bisherigen Theorien und Dogmen der Unsterblichkeit bei den Denkern der verschiedensten Nationen und in allen Religionen verfolgt. Eine bunte Musterkarte von Meinungen über eine, der sichern Kenntniß entrückte Frage! Hier finden wir auch den geistigen Stammbaum der meisten neuern Ansichten und Hypothesen. Fechner's in den Elementen waltende Seelen mahnen an diejenigen der Pythagoräer, welche die ganze Luft erfüllen, und auch den Heraklitischen Satz, daß jede Seele ein Theil der Weltseele sei, hat der neue Psychophysiker mit jener geringen Variante, welche an die Stelle der Weltseele die Erdseele setzt, in seine „Zend-Avesta" aufgenommen.

Die Stimmung der Gegenwart in Bezug auf die Unsterblichkeitsfrage charakterisirt Kirchmann dahin, daß vielleicht kein Gebiet in der Religion zu finden sei, wo die Angriffe so großen Erfolg selbst bei den Gläubigen gefunden haben, als die Lehre von der Unsterblichkeit; er meint, daß ein großer Theil der Gebildeten bereits den Glauben daran aufgegeben habe und die Zahl derselben mit jedem Jahre wachse, indem man sich mit einer gewissen Resignation in das Unvermeidliche ergebe. „Dennoch bleibt ein großes Interesse an dieser Frage haften, selbst wo ihre Verneinung bereits zur Ueberzeugung geworden ist. Man erkennt wol die Schwäche aller Beweise für die Unsterblichkeit, man erkennt die Stärke der gegen sie sprechenden Gründe, man hat auch nicht mehr Glauben genug, um die Kraft dieser Gründe niederzuhalten, aber dennoch würde selbst der festeste Leugner der Unsterblichkeit gern bereit sein, sie als ein Geschenk wieder dankbar anzunehmen, wenn gezeigt werden könnte, daß sie sich mit seinen sonstigen Ueberzeugungen wohl vertragen kann. Vielleicht ist ein solches Geschenk möglich."

Indem Kirchmann in seinem „Philosophischen Versuch“ das Geschenk bringen will, gehört er nach seiner eigenen Ansicht zu den Vorkämpfern der Unsterblichkeit, obwol seine Hypothese im wesentlichen auf die von Albert Dulk im „Tod des Bewußtseins“ vertretenen Anschauungen zurückkommt.

Wit Recht beginnt Kirchmann mit einer Theorie des Raumes, den er allerdings in etwas brüsker und unphilosophischer Weise einen „Gegenstand“ nennt, und mit einer Theorie der Zeit, mit welcher jede Abhandlung über Unsterblichkeit beginnen sollte. Ihm erscheint es als die wichtigste Frage, ob die Zeit fließt und die Dinge ruhen, oder ob die Dinge fließen und die Zeit ruht. Für die letztere Anschauung sucht er ein erläuterndes Bild, das zugleich für seine Unsterblichkeitshypothese bezeichnend wird, oder vielmehr dieselbe vollkommen darstellt. Man stelle sich an einer dunkeln Wand eine senkrecht erhellte Spalte vor; hinter dieser Wand werde, für den Zuschauer unbemerkt, eine Leinwand mit vielerlei Farben bemalt, bewegt, der Zuschauer vor der Spalte sieht dann nicht die Bewegung, sondern nur die Veränderung der Farben in der Spalte, ihren zeitigen Wechsel. „Sollte in der Natur eine ähnliche Vorrichtung vorhanden sein, wie sie eben mit der Wandseite und Leinwand beschrieben worden ist, so erhellt, daß die Wahrnehmung des zeitlichen Entstehens und Vergehens auf einer Täuschung beruhen würde, und daß in Wirklichkeit nur die Bewegung eines in allen seinen Unterschieden zugleich und immer Vorhandenen stattfinde.“ Die Mauerspalte verwandelt sich nun in einen Lichtstreifen; der Mensch selbst ist unter den bewegten Dingen, nicht als Zuschauer vor denselben zu denken. Die Gegenwart aber ist in dem hellen Streifen zu suchen, welcher sich über den hintereinander ruhenden Menschen und Dingen ausbreitet, und die so aus dem Dunkel der Vergangenheit durch das Licht der Gegenwart in das Dunkel der Zukunft gleiten. Sie sind also kein Nichts, ehe sie in die Gegenwart eintreten, und sie werden auch kein

Nichts, wenn sie in die Vergangenheit übergehen, sondern sie bleiben unverändert und ewig, was sie sind. Der helle Lichtstreifen ist das Wissen; dies Wissen stirbt, nicht das Sein; die wahre Unsterblichkeit ist die Unsterblichkeit des Seienden, allerdings eine Unsterblichkeit ohne Bewußtsein. Da es indeß auf eine Hypothese mehr oder weniger nicht ankommt, so spricht Kirchmann die Hoffnung aus, daß unser Sein wieder ins Wissen treten kann in unzähligen Wiederholungen, und daß der Lichtstreifen des Wissens jedesmal breiter werden kann, ja so breit, daß er die ganze Zeittafel umfaßt. Eine weitere Hypothese ist, daß das als Zeittafel Vorgeführte, sich Bewegende und vom Lichtstreifen des Wissens erleuchtete Sein sehr wohl als gekrümmt und so gedacht werden kann, daß sich der Anfang dem Ende anfügt, und daß so das Sein ohne Anfang und Ende sich vorstellen lasse.

Wie soll man indeß das stets neu in das Licht des Bewußtseins rückende Sein sich denken? Das individuelle Leben ist an das Bewußtsein geknüpft! Erlischt dies nach der Vorbeibewegung unter dem ersten Lichtstreifen, so hat ein Wiederauftauchen des Wissens ja für das Individuum keinen Werth, das nicht mehr von sich selbst und seiner Identität weiß, man müßte denn Zustände eines gehemmten Bewußtseins annehmen, das sich unter dem wiederkehrenden Licht wieder jenes Wissens erinnerte, dessen es unter dem ersten Lichtstreifen theilhaftig gewesen war.

Uebrigens ist an der Hypothese Kirchmann's nichts neu als die Einkleidung; sie beruht im wesentlichen auf Schopenhauer'schen Grundsätzen. Wir finden sogar in der „Welt als Wille und Vorstellung" (I, 329) ein ähnliches Bild: „Wir können die Zeit einem endlos drehenden Kreise vergleichen: die stets sinkende Hälfte wäre die Vergangenheit, die stets steigende die Zukunft; oben aber der untheilbare Punkt, der die Tangente berührt, wäre die ausdehnungslose Gegenwart: wie die Tangente nicht mit fortrollt, so auch nicht die Gegenwart." „Es

gibt keinen größern Contrast", heißt es (II, 548), „als den zwischen der unaufhaltsamen Flucht der Zeit, die ihren ganzen Inhalt mit sich fortreißt, und der starren Unbeweglichkeit des wirklich Vorhandenen, welches zu allen Zeiten das eine und selbe ist." Schopenhauer protestirt fortwährend dagegen, das Unzerstörbare, Ewige im Menschen in dem Intellect zu suchen; der Intellect aber ist Kirchmann's Lichtstreifen, der vorübergehend dem unvergänglichen Sein leuchtet. Dies „Sein" ist von derselben Art und gleich unzerstörbar wie Schopenhauer's Willen.

Wir sahen, daß die Gegner der Unsterblichkeit an die unleugbaren Thatsachen empirischer Erkenntniß anknüpfen und diese die bald verschwiegene, bald laut betonte Grundlage für den Aufbau ihrer sonst so verschiedenartigen Theorien bilden, während der Eifer, die Unsterblichkeit zu beweisen, wol zu manchen geistvollen Analogien und Träumereien, aber auch zu unhaltbaren Hypothesen führt und namentlich die Aufgabe der Philosophie verrückt, die Vernunft des Wirklichen und die in der Welt erschlossenen Ideen zu erkennen. Diesen Bestrebungen gegenüber gilt wol der Ausspruch unsers dichterischen Altmeisters Goethe: „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren."

Ein Philosoph des Unbewußten.

Die Thatsache, daß das große Publikum sich von der Theilnahme an der metaphysischen Wissenschaft mehr und mehr abgewendet hat, ist eine unleugbare; ja es bedarf einer besondern Rechtfertigung, wenn Abhandlungen, welche auf den Antheil weiterer Kreise berechnet sind, auch einmal auf die philosophischen Bestrebungen der Gegenwart Rücksicht nehmen.

Ist unsere Zeit so gedankenlos geworden, daß sich daraus solche Gleichgültigkeit erklären läßt? Es wäre ein Unrecht gegen ein machtvoll vorwärts strebendes Jahrhundert, eine derartige Anklage zu erheben. Wenn irgendeine Zeit, steht die unserige im vollen Licht des Gedankens, der trotz der unleugbaren Verflachung, welche manche Kreise ergriffen hat, doch die treibende Seele der jetzigen Welt ist. Auch die den Geist leugnen und bekämpfen, können dies nur mit seinen Waffen thun.

Die Abneigung gegen die philosophischen Systeme beruht auf andern Gründen. Es gibt Anhänger einer orthodoxen Metaphysik, welche dennoch neuere Systemschöpfungen ablehnen. Für sie ist Hegel der letzte Systematiker; sein System ist so umfassend, daß jedes neue an geeigneter Stelle in demselben Platz finden kann. „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen." Die große Lehre von der Selbstbewegung des Begriffs ist ja erschöpfend für alles Denken; jedes neue System wird mit hereingezogen in die dialektische Strömung, die sich jedem Versuche selbständiger Sonderung gegenüber als das

Absolute behauptet. Den Hegelianern de pur sang, welche vornehm an der unumstößlichen Herrschaft ihres Systems festhalten, schließen sich die freigeistigen Jünger der Schule an, welche unsere Zeit für eine Zeit der Kritik halten und ausgerüstet mit Wehr und Waffen Hegel'scher Dialektik gegen alle Systematik als eine veraltete Form geistiger Organisation ankämpfen.

Bei weitem größer noch ist die Zahl derjenigen, welche vom Standpunkte der Naturwissenschaften aus die philosophische Systemmacherei als eine müßige in der Luft schwebende Thätigkeit des Geistes, als ein Vexirspiel mit Begriffen verwerfen, und welche bei der Lehre von der „Selbstbewegung des Begriffs" sich von einem horror vacui angewandelt fühlen. Ist es doch kein Geheimniß, daß Hegel's sich selbstbewegender Begriff sich mit keinem Inhalt erfüllen könnte ohne einige in seiner Maschinerie geheim angebrachte Schöpfräder, durch die er den concreten Inhalt der Erscheinungswelt in sich aufnimmt. Daß der Philosoph allen Reichthum der Erfahrungswissenschaften in ihren weitesten Verzweigungen nicht verschmäht hat mit dem Lichte des Gedankens zu durchleuchten und tieferer Erkenntniß zu eröffnen, ist eine Thatsache, die seinem System eine wahrhaft moderne Bedeutung sichert, doch aber nur durch eine dialektische Erschleichung möglich war, indem gleichsam der undurchlassende Untergrund seines Systems aufgelockert wurde zur Aufsaugung des reichhaltigen empirischen Stoffs. Die Männer der exacten Wissenschaft erkennen überhaupt nur die inductive Methode an, verfolgen dieselbe aber nicht so weit, daß sie speculative Resultate liefern könnte. Andere wieder schließen sich einem System an, das eigentlich keine Methode befolgt, sondern mit einigen vorweggenommenen Abstractionen von Kraft und Stoff ins Blinde hineinwirthschaftet, dem System des materialismus vulgaris, welches aber nicht den Anspruch auf Neuheit machen kann; denn sein Stammbaum reicht bis zur Atomenlehre Epikur's, und im 18. Jahrhundert

haben die Holbach und Helvétius bereits einmal seine Grundlehren auf das Niveau ihrer Zeit erhoben und modisch eingekleidet. Die Lehre Moleschott's ist im Grunde nur ein geistvolles System des Chemismus, innerhalb dieser Schranken vortrefflich, aber nicht ausreichend, wo es ein höheres Lebendiges zu erfassen gilt.

Das Mistrauen gegen neue Systeme wird freilich sehr befördert durch die architektonischen Versuche einiger Philosophen namentlich der theistischen Richtung, welche nach dem Hegel'schen System doch nur eine Ilias post Homerum schaffen konnten. Voraus ging der alternde Schelling, der seine Identitätsphilosophie, das unvergängliche Erzeugniß eines tiefsinnigen und zugleich dichterisch intuitiven Kopfes, zu verbessern suchte durch jene Philosophie der Mythologie, die als die großartigste Phantasmagorie, als das kolossalste philosophische Schattenspiel aller Zeiten betrachtet werden kann. Schon Hegel hatte auf den sogenannten gesunden Menschenverstand mit einer gewissen Verachtung herabgesehen; nie aber war diesem in solcher Weise Hohn geboten worden wie in dem geistigen Mysteriencultus des neuen berliner Hofmystagogen. Der gesunde Menschenverstand sah sich mit berechtigtem Unwillen aus den Kreisen der Philosophie ausgeschlossen und die Frucht seiner Empörung war die wachsende Reaction gegen alle metaphysischen Bestrebungen.

Die Systeme des jüngern Fichte, eines Braniß u. a. waren wenig geeignet, über die Kreise der Fachmänner hinauszudringen; sie blieben als solche Luftconstructionen, so anregend geistreich auch die Detailausführungen namentlich in der „Anthropologie" und „Psychologie" Immanuel Fichte's sein mochten. Das einzige System, das in jüngster Zeit einen zahlreichen Schülerkreis gewonnen hat, ist dasjenige Arthur Schopenhauer's; doch gehört dasselbe bekanntlich nicht der neuesten Zeit an, sondern hat in derselben nur jene Triumphe gefeiert, welche ihm bei seinem ersten Erscheinen versagt blieben.

Die Abneigung der Gegenwart gegen neue philosophische Systeme ist berechtigt, insoweit die letztern nur schematische Constructionen sind, unmotivirt aber, wo ein solches System, wie dies z. B. bei Schopenhauer der Fall ist, nur als Zusammenfassung einer originellen Weltanschauung erscheint.

Ein neuauftretender Philosoph, E. von Hartmann, nennt seine inhaltreiche Schrift „Philosophie des Unbewußten“ (Berlin, Karl Duncker, 1869), „Versuch einer Weltanschauung“; er ist von aller Systemmacherei weit entfernt und kann auch für sein Werk nicht den Werth eines Systems in Anspruch nehmen, da dasselbe durchaus nicht die Darstellung der Welt, der bewußten und unbewußten, erschöpft, sondern sich im wesentlichen auf die der letztern beschränkt. Gleichwol liegt seiner Entwickelung eine bestimmte und scharf ausgeprägte Weltanschauung zu Grunde, und das Werk nimmt durch den Reichthum der Gedankenwelt, den es erschließt, durch die oft neuen und originellen Gesichtspunkte, durch die umfassende Aufnahme eines naturwissenschaftlichen Materials, durch die bei aller Tiefe doch populäre Fassung und Haltung einen so hervorragenden Rang unter den philosophischen Werken der Neuzeit ein, daß es auch für weiteste Leserkreise von hohem Interesse ist, um so mehr, als die Probleme, die es erforscht, der allgemeinsten Theilnahme nahe liegen.

Im großen und ganzen kann man Hartmann's Schrift als das vollständige Gegenbild zu Hegel's „Phänomenologie“ bezeichnen; denn wie dieses oft dunkle, in der Vermischung von Begriffsentwickelungen und Beispielen aus Geschichte und Naturleben oft willkürliche, aber durchweg tiefsinnige Werk uns die Gestaltenwelt des Bewußtseins in systematischer Steigerung von Stufe zu Stufe vorführt, so Hartmann's Werk die Phänomenologie des Unbewußten. Man könnte der Ansicht sein, unser Philosoph beabsichtige, eine „Naturphilosophie“ zu schreiben, indem die Natur ja für die Welt des „Unbewußten“ gilt;

doch er faßt den Begriff keineswegs in dieser blos negativen Bedeutung. Er bezeichnet damit nicht das „negative Prädicat", sondern ein unbekanntes positives Subject, welchem dies Prädicat zukommt, „unbewußten Willen und unbewußte Vorstellung in Eins gefaßt". Im Grunde sind es die Gegensätze Schopenhauer's, Intellect und Wille, welche sich im Gegensatz des Bewußten und Unbewußten bei Hartmann wiederholen. Dennoch unterscheidet sich der neue Denker von seinem Vorgänger dadurch, daß er das Unbewußte keineswegs, wie dieser den Willen, zum Dinge an sich, zum Wesen der Welt macht; denn demnach wäre die Vorstellung nur ein zufälliges Hirnproduct und in der ganzen Welt nur so viel Vernunft zu finden, als die zufällig entstandenen Gehirne hineinzulegen belieben. „Aus einem absolut unvernünftigen, dummen und blinden Princip", ruft Hartmann aus, „kann keine andere als eine unvernünftige und dumme Welt hervorgehen. Es liegt auf der Hand, daß das absolut Dumme als Princip genommen sehr viel ärmer und unausgiebiger sein muß als das absolut Kluge, die Idee und das Denken; es gehört auch eine merkwürdige Beschränkung dazu, sich an dem absolut Dummen und seiner Armuth als Princip genügen zu lassen. Daher die dilettantische Färbung, welche bei allem Reichthum an Geist das Schopenhauer'sche Philosophiren an sich trägt." Hartmann erklärt in gewissem Sinne das Bewußtsein für das Höhere, da sowol die Stufenleiter der Organismen als der Gang der Weltgeschichte uns belehrt, daß aller Fortschritt in Vergrößerung und Vertiefung der dem Bewußtsein aufgeschlossenen Sphäre besteht. Freilich verwickelt er sich hierbei, wie wir später sehen werden, in auffallende Widersprüche.

Hartmann macht Schopenhauer überhaupt den Vorwurf, daß er den Begriff der Entwickelung nicht kenne. Auch hierin unterscheidet sich Hartmann's System von dem seinigen; das Bewußtsein ist hier nicht die Laterne, welche sich der Wille

auf den höhern Stufen ein für allemal angesteckt hat, um sich zu orientiren; wir sehen seine Genesis aus dem Unbewußten nachgewiesen, wir sehen die Verwickelungen und Uebergänge, welche aus dem dunkeln Reiche des Willens in dasjenige des Bewußtseins hinüberführen, dessen Bedeutung weit umfassender als von Schopenhauer gewürdigt wird.

Auf der andern Seite hebt Hartmann auch die entgegengesetzte Einseitigkeit des Hegel'schen Systems hervor, so sehr er das Princip dieses Denkers: „Die Idee allein ist das Wesen der Welt, die dialektische Selbstbewegung des Begriffes ist der Weltproceß", der vollständigen Armuth des Schopenhauer'schen gegenüber als das absolut reiche erklärt, da alles, was die Welt ist, es durch die Idee sei. Mit Recht hebt Hartmann hervor, daß der Idee dennoch Eins unerreichbar geblieben sei, die res, die Realität, daß Hegel überhaupt nirgends einen unlogischen Rest an den Erscheinungen anerkannt habe, obschon die Nothwendigkeit des Unlogischen als Gegengewicht des Logischen schon durch seine Methode gegeben sei. Hierin müssen wir dem neuen Philosophen recht geben, ja das Thema verdient noch weitere Entwickelung. Schon im ersten Kapitel seiner „Phänomenologie", welches von der sinnlichen Gewißheit handelt, schiebt Hegel das „dieses" beiseite, und damit das einzelne Ding, den einzelnen Menschen. Es läßt sich nur zeigen, nicht sagen; die Sprache aber ist das Wahrhafte, das Allgemeine. Schon von der Schwelle seines ersten Hauptwerks weist er die Zumuthung zurück, daß die Wissenschaft ein sogenanntes „dieses Ding", einen diesen Menschen zu deduciren, zu construiren oder überhaupt sich damit zu beschäftigen habe. Gewiß ist das Individuum etwas Unsagbares; dennoch muß selbst Hegel's Philosophie wieder darauf zurückkommen, wo sie in der Aesthetik von Talent und Genie, in der Geschichte von den großen Männern handelt. Oder sind das nicht bestimmte einzelne, nur aufzeigbare „diese"? Im übrigen geht durch die ganze Hegel'sche Philosophie die Nichtachtung des Individuums.

Der Tod erscheint nur als der Nachweis der Unangemessenheit des Individuums zur Gattung, zur Allgemeinheit. Ebenso protestirt Hegel gegen das subjective Verliebtsein als Ausgangspunkt der Ehe, gegen die Ansicht, jeder müsse warten, bis seine Stunde geschlagen hat, und man könne nur einem bestimmten Individuum seine Liebe schenken. Nur das Allgemeine ist das Vernünftige, das Individuelle ist das Zufällige und Gleichgültige. Ohne Frage ist die große Kluft, welche die Hegel'sche Philosophie von dem Bewußtsein der Menge stets geschieden hat, wesentlich dadurch veranlaßt worden, daß der Philosoph alles das kaum der Erwähnung werth findet, worauf den Menschen der tiefere Inhalt des Lebens beruht. Für die Empfindung gerade hat das Individuum einen unendlichen Werth; die Liebe geht von mir zu dir, von einem „diesen" zum andern „diesen"; und wenn sie protestirt gegen die Institutionen, in denen sich für den Philosophen das Vernünftige verkörpert, ist sie der allgemeinsten Sympathien gewiß. Der Protest gegen den logischen Pantheismus, in welchem sich der Kreislauf der Idee vollführt, ist daher für das natürliche Gefühl unvermeidlich; doch auch der Denker muß in der geringen Schätzung des Individuellen einen Hauptmangel des Hegel'schen Systems erblicken. Dagegen lehnten sich sowol die Schellingianer wie Stahl, der aber alsbald dem Persönlichen eine transscendente Bedeutung gab und es nur zu Gunsten der theologischen Dogmatik benutzte, als auch die radicalen Junghegelianer wie Feuerbach auf, in dessen Schriften sich mehrfach eine dithyrambische Verherrlichung des Individuums findet.

Es ist ein Hauptvorzug der Hartmann'schen Schrift, daß sie die Beweglichkeit der Hegel'schen Entwickelung hinüberleitet in das etwas starre Reich der Schopenhauer'schen Principien, dessen „Wille" doch an die „Nacht des Absoluten erinnert, in der alle Kühe grau sind". Daß Schopenhauer den Hegel einen großen Charlatan nannte, ist bekannt; Hartmann stimmt nicht

mit ein in diesen Ton, der von vielen Jüngern der Schopenhauer'schen Philosophie angeschlagen wird. Er erkennt beide Philosophien als Extreme an, die aber gerade deshalb eng zusammenhängen. „So gewiß Schopenhauer unfähig war, den Hegel zu fassen, so gewiß muß Hegel, wenn er ihn gekannt hat, über Schopenhauer die Achsel gezuckt haben; beide standen sich so fern, daß ihnen jeder Berührungspunkt zur gegenseitigen Würdigung fehlte."

Eine Vereinigung beider Extreme findet Hartmann in Schelling's letztem System, welches das Princip Hegel's (die Idee) und das Schopenhauer's (den Willen) zusammenfasse als coordinirte, gleichberechtigte und gleich unentbehrliche Seiten des Einen Princips. Schelling erkennt in jener „außerlogischen Natur der Existenz", in jener unbegreiflichen Basis der Realität mit voller Entschiedenheit den Willen, den er auch schon lange vor Schopenhauer als das Ursein anerkannte, auf welches die Prädicate „Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbeziehnng" passen. Im Gegensatze zu dem rein logischen Charakter der bisherigen Philosophie stellte er die Forderung einer positiven Philosophie auf, welche von dem nur durch Erfahrung zu erkennenden „unvordenklichen Sein" beginnt. Schelling hat indeß diese Principien in ihrer Bedeutung wieder ertödtet durch die abstruse Wendung zu einer mystischen Theogonie und zu dogmatischen Constructionen, welche aus seinem zweiten System ein phantastisches Monstrum machten.

Hartmann versucht diese Vereinigung Hegel's und Schopenhauer's auf einer neuen Grundlage, indem er nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode zu speculativen Resultaten hinstrebt. Seine Methode liegt der bisherigen Metaphysik ebenso fern wie seine Resultate den Tendenzen der heutigen Naturwissenschaft. Jene knüpft an die Erfahrung an, diese laufen im Reiche der Idee aus. Jene schließt sich an die von Stuart Mill, Comte und den neuen englischen und französi-

schen Philosophen angewendete inductive Beweisführung an, während diese dieselben Ziele vertreten wie der bisherige deutsche Idealismus. Hartmann selbst erklärt, daß die ausgesprochene Auffassung ihm die Pflicht auferlegte, sich vor jedem der beiden Fora, sowol dem naturwissenschaftlichen als dem philosophischen, zur Beurtheilung zu stellen, daß er jede Speculation für falsch halte, die den klaren Ergebnissen der empirischen Forschung widerspreche, und umgekehrt alle Auffassungen und Auslegungen empirischer Thatsachen für falsch, welche den strengen Ergebnissen einer rein logischen Speculation widersprechen.

Unter den Vorgängern in der Entwickelung des „Unbewußten" erwähnt Hartmann in erster Linie Leibniz, der ihn zuerst zu den in seinem Werke niedergelegten Untersuchungen angeregt hat. Auch die „unbewußte Vorstellung", eine jedenfalls problematische Kategorie, deren sich Hartmann in ausgedehnter Weise bedient, findet sich zuerst bei Leibniz, der zwischen perception, Vorstellung, und apperception, bewußte Vorstellung oder Bewußtsein, unterscheidet und den Satz aufstellt: „Daraus, daß die Seele sich des Gedankens noch nicht bewußt sei, folge gar nicht, daß sie zu denken aufhöre." Auch erkannte Leibniz schon an, daß das Naturell, der Instinct, die Leidenschaften aus dem Gebiete des Unbewußten stammen, er sah in der Gewohnheit die Wirkung jenes Princips. Die unbewußten Vorstellungen aber machte er als petites perceptions zu Vorstellungen von so geringer Intensität, daß sie sich dem Bewußtsein entziehen. Aehnlich spricht Kant von „dunkeln Vorstellungen, deren Zahl unermeßlich sei gegenüber den «klaren», welche dem Bewußtsein offen liegen", indem auf der ganzen Karte unsers Gemüths nur wenig Stellen illuminirt seien. Näher lag der Begriff des Unbewußten der Glaubensphilosophie, die eigentlich auf ihm beruht, aber selbst unklar und unfähig ist, ihre eigene Grundlage rationell zu begreifen.

Am klarsten und tiefsten findet er sich bei Schelling, welcher behauptete, daß in allen, auch den gemeinsten und alltäglichsten

Productionen, mit der bewußten Thätigkeit eine bewußtlose zusammenwirke und dies ewig Unbewußte die ewige Sonne im Reiche der Geister nannte, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind. Viel Aehnlichkeit mit dem, was Hartmann das Unbewußte nennt, findet er auch in der Hegel'schen Idee, in ihrem Ansichsein vor ihrer Entlassung in die Natur, in jenem Zustande, wo sie die Wahrheit ohne Hülle ist, gleichsam die Gottheit in ihrem ewigen Wesen vor der Erschaffung eines endlichen Geistes. Bei Herbart findet er Anklänge, wo der Philosoph von Vorstellungen unterhalb der Schwelle des Bewußtseins spricht, die nur ein von der Realisirung mehr oder minder entferntes Streben nach Vorstellung repräsentiren. Doch fügt Hartmann gleich die berichtigende Kritik dieser Herbart'schen Annahme hinzu, indem er darauf hinweist, daß die sogenannten schlummernden Gedächtnißvorstellungen durchaus nicht Vorstellungen in actu, in Thätigkeit, sondern blos Dispositionen des Gehirns zur leichtern Entstehung dieser Vorstellungen sind. Auch Fechner's, des Psychophysikers, „unbewußte Empfindungen" sind mehr ein technischer Kunstausdruck, als ein wichtiger Beitrag zur Erkenntniß des Princips des Unbewußten. Nicht jeder sinnliche Reiz bewirkt, nach den Auseinandersetzungen dieses Philosophen, Sinnesempfindung, sondern nur von einer gewissen Größe an, welche er die Reizschwelle nennt, z. B. eine tönende Glocke wird erst von einer gewissen Entfernung aus gehört. Addiren sich mehrere gleichartige, einzeln nicht wahrnehmbare Reize, so entstehen bewußte Empfindungen, z. B. durch mehrere zugleich tönende ferne Glocken, von denen man jede einzeln nicht hören würde, oder durch das Blattgeflüster im Walde. Wenn die Reize unter der Schwelle die Seele überhaupt zu einer Reaction bringen, so würden dadurch eben die von Fechner sogenannten „unbewußten Empfindungen" hervorgehoben werden.

Wir sehen, daß namentlich Schelling und Schopenhauer das Princip des Unbewußten bereits in bedeutsamer Weise hervor-

gehoben haben; für die „unbewußte Vorstellung" aber findet Hartmann kaum einen andern Vorgänger als Leibniz. Und in der That erscheint uns dieser Begriff als unhaltbar. Mochte er bei Leibniz als Consequenz der Monadenlehre hervortreten und als neue Hypothese den Hypothesenbau seines Systems stützen helfen — für eine Philosophie, welche die inductive naturwissenschaftliche Methode anwendet, kann er nicht annehmbar sein. Wir meinen, daß Schopenhauer vollkommen recht hat, wenn er nur einen unbewußten Willen und keine unbewußte Vorstellung kennt, und schließen uns den allermeisten Gebildeten an, welche nach Hartmann's eigenem Zugeständniß von „unbewußter Vorstellung" nichts hören wollen. Was Hartmann selbst darunter versteht, wird weniger aus der vorausgeschickten Definition klar als aus den mitgetheilten Beispielen. Nach jener ist damit eine außerhalb des Bewußtseins fallende unbekannte Ursache gewisser Vorgänge gemeint, welche den Namen Vorstellung deshalb erhalten hat, weil sie mit dem uns im Bewußtsein als Vorstellung bekannten das gemein hat, daß sie wie jene einen idealen Inhalt besitzt, der selbst keine Realität hat, sondern höchstens einer äußern Realität im idealen Bilde gleichen kann.

Diese Begriffsbestimmung ist nicht präcis, denn sie läßt uns über das Vorstellende selbst im Unklaren. Wenn aber das Bewußtsein nicht das vorstellende ist — wo haben wir dasselbe zu suchen? Ueberdies sehen wir hier schon, daß es sich mehr um ein Analogon der Vorstellung handelt, das mit ihr einige Momente gemein hat. In dem vierten Kapitel will Hartmann beweisen, daß, wo immer wir einem Willen begegnen, Vorstellung damit verbunden sein muß, allermindestens diejenige, welche das Ziel, Object oder Inhalt des Willens ideal vergegenwärtigt. Demnach müsse auch mit jedem wirklich vorhandenen Willen in untergeordneten Nervencentris eine Vorstellung verbunden sein. „Wenn der Ganglienwille den Herzmuskel in bestimmter Weise contrahiren will, so muß er zu-

nächst die Vorstellung dieser Contraction als Inhalt besitzen, denn sonst könnte Gott weiß was contrahirt werden, nur nicht der Herzmuskel, diese Vorstellung ist jedenfalls für das Gehirn unbewußt, für das Ganglion aber bewußt." Nach dieser Anschauung besteht der menschliche Körper aus einer Menge vorstellender Monaden. Dies ist aber eine Hypothese, für welche die Naturwissenschaft nicht den geringsten Anhalt bietet, die außerdem aber nichts für den Begriff einer unbewußten Vorstellung beweist. Ist diese Vorstellung für das Gehirn unbewußt, so existirt sie überhaupt nicht für dasselbe; ist sie aber für das Ganglion bewußt, nun, so ist eben das Ganglion ein bewußtes und vorstellendes Wesen, wie ja auch Fechner unsern Planeten, die Erde, für ein solches erklärt; dann hat das Ganglion wie die Erde mit dem Bewußtsein bewußte Vorstellungen, von denen nur der Mensch nicht weiß. Auch zur Erklärung des Instincts nimmt Hartmann einen unbewußten Geistesmechanismus an und meint, daß man sich den in demselben vorgehenden Proceß doch nicht füglich in anderer Form denken könne als in der für den Geist allgemein gültigen Form der Vorstellung und des Willens. Bei jeder einzelnen Instincthandlung sei daher die unbewußte Zweckvorstellung ein unentbehrliches Glied.

Wir bleiben dabei, den Begriff der unbewußten Vorstellung für einen paradoxen zu erklären. Zur Erklärung des Instincts genügt vollkommen der unbewußte Wille, und wenn Hartmann die folgende Definition gibt, „der Instinct ist bewußtloses Wollen des Mittels zu einem unbewußt gewollten Zweck", so ist ja die unbewußte Vorstellung als überflüssiger Zwischenbegriff wieder mit derselben verschwunden. Gerade die Form der Vorstellung setzt Bewußtsein voraus; der unbewußte Wille wirkt und erreicht seine Ziele ohne diese Form. Für die Vorstellung erscheint der Zweck immer als ein zu erreichendes Jenseits. Dem unbewußten Willen aber ist er ohne weitere Vermittelung von Haus aus immanent.

Gleichwol darf uns diese Differenz nicht den Genuß an den Entwickelungen Hartmann's verkümmern, da die Rolle der unbewußten Vorstellung, trotzdem sie dem Anscheine nach den Ausgangspunkt des Werks bildet, für diejenigen, die an ihrer Existenz zweifeln, leicht durch den unbewußten Willen übernommen werden kann. Unser Philosoph führt uns zuerst die Erscheinung des Unbewußten in der Leiblichkeit, dann das Unbewußte im Geiste vor und erhebt sich dann zu einer Metaphysik des Unbewußten, in welche auch die Genesis des Bewußtseins mit aufgenommen ist.

Der unbewußte Wille zeigt sich zunächst in den selbständigen Rückenmarks- und Ganglienfunctionen. Hartmann nimmt für Hirn und Ganglien, für Hirnwille und Ganglienwille die Wesensgleichheit in Anspruch. Wenn die Ganglien niederer Thiere ihren selbständigen Willen haben, wenn das Rückenmark eines geköpften Frosches ihn hat, warum sollen dann die so viel höher organisirten Ganglien und das Rückenmark der höhern Thiere und des Menschen nicht auch ihren Willen haben? Hartmann protestirt gegen die Ansicht, daß man sich alle Willensacte, die wirklich den Ganglien zuzuschreiben sind, als Reflexwirkungen vorstellt. Er verweist auf die selbständig, ohne Mitwirkung des Gehirns und Rückenmarks von dem sympathischen Nervensystem geleiteten Bewegungen: Herzschlag, Bewegungen des Magens und der Eingeweide, Tonus der Eingeweide, Gefäße und Sehnen, einen großen Theil der vegetativen Processe; er verweist ferner auf die schönen physiologischen Versuche, welche die Unabhängigkeit des Rückenmarks vom Gehirn darthun. Nach Fortnahme des ganzen Großen Gehirns steckte eine Henne noch den Kopf unter den Flügel, schüttelte und putzte sich beim Erwachen mit dem Schnabel, Kaninchen und Meerschweinchen laufen frei umher; alle diese Bewegungen sind denen gesunder Thiere völlig gleich. Da

das höhere thierische Bewußtsein von der Integrität des Großen Gehirns bedingt ist, und da dieses zerstört ist, sind auch jene Thiere ohne Bewußtsein, wollen und handeln unbewußt.

Ferner weist Hartmann nach, daß jede noch so geringfügige Bewegung, sei dieselbe aus bewußter oder unbewußter Intention entsprungen, den unbewußten Willen der Erregung der zugehörigen centralen Nervenendigungen voraussetzt; daß sie auch die unbewußte Vorstellung derselben voraussetze, ist eine Annahme, welche wir nicht unterschreiben. Daß der Willensimpuls gerade den bestimmten Punkt treffe, durch dessen Erregung die Bewegung erzeugt wird, dazu bedarf es nicht der Form der Vorstellung.

Die Lehre vom Instinct bildet selbstverständlich den Mittelpunkt desjenigen Abschnitts, welcher die Erscheinung des Unbewußten in der Leiblichkeit behandelt. Instinct, sagt Hartmann, ist zweckmäßiges Handeln ohne Bewußtsein des Zwecks; er ist nicht ein von der Natur eingepflanzter Gehirn- oder Geistesmechanismus, der unaufhörlich functionirte, sondern er wartet, bis ein Motiv an die Wahrnehmung herantritt, bis die geeigneten äußern Umstände eingetreten sind, welche die Erreichung des Zwecks durch dieses Mittel, das der Instinct sein will, gerade jetzt möglich machen. Der Instinct ist selbsteigene Leistung des Individuums, aus seinem innersten Wesen und Charakter entspringend. Der Zweck des Instincts wird in jedem einzelnen Falle von dem Individuum unbewußt gewollt und danach unbewußt für jeden besondern Fall geeignete Wahl der Mittel getroffen. Häufig ist die Kenntniß des Zwecks der bewußten Erkenntniß durch sinnliche Wahrnehmung gar nicht zugänglich, dann documentirt sich die Eigenthümlichkeit des Unbewußten im Hellsehen, von welchem das Bewußtsein theils nur eine verschwindend dumpfe, theils auch, namentlich beim Menschen, mehr oder minder deutliche Resonanz als Ahnung verspürt, während die Instincthandlung selbst, die Ausführung des Mittels zum unbewußten Zwecke, stets mit

voller Klarheit ins Bewußtsein fällt, weil sonst die richtige Ausführung nicht möglich wäre. Sehr treffend sagt Hartmann: „Der Instinct ist der innere Kern jedes Wesens; daß er dies in der That ist, zeigt schon der Trieb der Selbsterhaltung und Gattungserhaltung, der durch die ganze Schöpfung hindurchgeht, zeigt der heroische Opfermuth, mit welchem das individuelle Wohl, ja selbst das Leben dem Instinct zum Opfer gebracht wird. Man denke an die Raupe, die immer wieder ihr Gespinst ausbessert, bis sie der Entkräftung erliegt; an den Vogel, der vor Erschöpfung durch Eierlegen stirbt; an die Unruhe und Trauer aller Wanderthiere, die man am Wandern verhindert. Ein gefangener Kukuk stirbt jedesmal im Winter an der Verzweiflung, nicht fortziehen zu können; die Weinbergschnecke, der man den Winterschlaf versagt, ebenso; das schwächste Mutterthier nimmt den Kampf mit dem überlegensten Gegner auf und erleidet freudig für seine Jungen den Tod. . . . Und eine so dämonische Gewalt sollte durch etwas ausgeübt werden können, was als ein dem innern Wesen fremder Mechanismus dem Geiste aufgepfropft ist, oder gar durch eine bewußte Ueberlegung, welche doch stets nur im kahlen Egoismus stecken bleibt und solcher Opfer für die Gattung gar nicht fähig ist, wie sie der Fortpflanzungs- und Mutterinstinct darbietet?"

Weiterhin stellt Hartmann das Unbewußte in den Reflexwirkungen, das Unbewußte in der Naturheilkraft, den indirecten Einfluß bewußter Seelenthätigkeit auf organische Functionen dar. In dem letztern Abschnitt behandelt er zuerst den Einfluß des bewußten Willens (die Muskelcontraction, Willensströme in sensibeln Nerven, den magnetischen Nervenstrom, die vegetativen Functionen), dann den Einfluß der bewußten Vorstellung. Dieser Abschnitt gehört indeß mehr zu einer Charakteristik des Bewußtseins, und wir würden ihn erst hinter der Entstehung des Bewußtseins am Platze finden. Was den bewußten Willen betrifft, so meint Hartmann, daß man eine weit größere, willkürliche Macht über seine Körperfunctionen

besitzen werde, wenn man von Kind auf so viele Veranlassungen hätte, darin Versuche und Uebungen anzustellen, wie man es mit Muskelbewegungen und Vorstellungsbildern genöthigt ist. Denn als Kind weiß man ebenso wenig, wie man es anfangen soll, um den Löffel zum Munde zu führen, als um die Speichelabsonderung zu vermehren. Mit Recht meint indeß Hartmann, daß die Verknüpfung des bewußten und unbewußten Willens in diesem Gebiete absichtlich erschwert ist, weil die bewußte Willkür im allgemeinen an den vegetativen Functionen nur verderben und nichts bessern würde.

Nachdem Hartmann noch in einem längern, durch zahlreiche Beispiele aus Physiologie und Zoologie erläuterten Abschnitte das Unbewußte im organischen Bilden dargestellt hat, wendet er sich der zweiten Hauptabtheilung seines Werkes zu: „Das Unbewußte im Geist", und liefert einen sehr wichtigen Beitrag zu demjenigen Theile der Philosophie, welchen Hegel die „Philosophie des subjectiven Geistes" nennt. Der dunkle Grund des geistigen Lebens, über den diese Philosophie oft sehr vornehm hinwegzugleiten pflegt, wird von Hartmann in eingehender Weise beleuchtet. Wo wir die Höhenpunkte dieser Darstellung zu suchen haben, kann nicht zweifelhaft sein, sobald wir der bedeutendsten Lebensäußerungen des Unbewußten auf dem Gebiete der geistigen Welt eingedenk sind, des ästhetischen Schaffens auf der einen, des Somnambulismus auf der andern Seite. Namentlich hätten wir das erstere, auf welches Schelling sogar später die Thätigkeit des Unbewußten im geistigen Leben beschränkte, gern als den Gipfel, als den weittragenden Schlußstein des ganzen Abschnitts hingestellt gesehen.

Desto treffender sind die Ausführungen Hartmann's über das Thema selbst, über das Unbewußte im ästhetischen Urtheil und die künstlerische Production. Schon die passive Aufnahme des Schönen, das Schönfinden geht aus einem unbewußten Proceß hervor. Die active Production aber setzt vor allem jenen „göttlichen Wahnsinn" Plato's voraus, der besser ist als

nüchterne Besonnenheit. Das gewöhnliche Talent producirt künstlerisch durch verständige Auswahl und Combination, geleitet durch sein ästhetisches Urtheil. Auf diesem Standpunkte wird alles noch mit bewußter Wahl gemacht, es fehlt der göttliche Wahnsinn, der belebende Hauch des Unbewußten, der dem Bewußtsein als höhere unerklärliche Eingebung erscheint, die es als Thatsache erkennen muß, ohne je ihr Wie enträthseln zu können; die bewußte Combination läßt sich durch Anstrengung des bewußten Willens, durch Fleiß und Ausdauer und dadurch gewonnene Uebung mit der Zeit erzwingen; die Conception des Genies ist eine willenlose, leidende Empfängniß, sie kommt ihm beim angestrengtesten Suchen gerade nicht, sondern ganz unvermuthet wie vom Himmel gefallen, auf Reisen, im Theater, im Gespräch, überall wo es sie am wenigsten erwartet und immer plötzlich und momentan; die bewußte Combination arbeitet mühsam aus den kleinsten Details heraus und erbaut sich qualvoll, zweifelnd und kopfzerbrechend unter häufigem Verwerfen und Wiederaufnahme des Einzelnen allmählich das Ganze.

Die Bedeutung des Unbewußten, des Genies in der Kunst, muß in unserer Zeit immer von neuem hervorgehoben werden, da dieselbe durch Vielseitigkeit der Aneignungen, durch eine sich forterbende und verbessernde Routine Productionen hervorzubringen vermag, welche leicht mit denen des Genies verwechselt werden können. So namentlich auf dem Gebiete der Dichtkunst, wo gegenwärtig leicht die combinirenden Talente den Sieg über den ursprünglichen Genius davontragen. Dichter, denen die eingeborene Begeisterung in die Feder dictirt, werden auf dem Markt der Literatur verdrängt von Poeten, die eine überlieferte Form sich angeeignet haben und dieselbe mit Glück und Gewandtheit zu handhaben verstehen. Die Kritik weiß kaum noch jenen ursprünglichen Pulsschlag echter Begabung aus den Dichtwerken herauszuhören. Und doch ist er nicht nur in der Originalität der Weltanschauung, welche

in größern Dichtwerken sich ausprägt, sondern schon in dem Gepräge des Stils, in dem „einmal Gesagten“, in dem durch Inspiration gegebenen Ausdruck unverkennbar. Die höhern Gattungen der Dichtkunst, in denen der Stil eine lapidare Haltung innerhalb präciser Kunstformen gewinnt, werden daher immer die Domänen des dichterischen Genius bleiben, während die jetzt so beliebte Romandichtung ihre Erfolge meistens durch verstandesmäßige Combinationen und durch Vorzüge erreicht, denen der Hauch des Unbewußten fehlt.

Doch bedarf die Anerkennung genialer Schöpferkraft einzelner Einschränkungen, die wir bei Hartmann nicht vermissen. Es ist nicht eine leere Phrase, wenn wir von verdorbenen Genies sprechen; es gibt der Begabungen genug, in denen jene ursprüngliche, unbewußte Schöpferkraft lebendig war, die aber dennoch untergegangen sind oder bei weitem nicht das geleistet haben, wozu sie durch ihre eingeborene Begabung berufen waren. Namentlich die deutsche Literatur hat unter ihren Columben ebenso viele Schiffbrüchige wie Landentdecker aufzuweisen, und das lange Register der Genialitäten, der nicht ausgegorenen Genies, zieht sich wie ein rother Faden, der niemals abreißt, durch unsere Literaturgeschichte. Die Stürmer und Dränger, der größte Theil der Romantiker, die Jünger Grabbe's gehören in diesen Kreis. Wodurch verkümmert die Macht des Unbewußten auf dem Gebiet der Kunst? Hartmann bleibt die Antwort auf diese Frage nicht schuldig. Erstens, sagt er, ist es keineswegs gleichgültig, welchen Boden das Genie in seinem Geiste bereitet hat, daß die Keime, die aus dem Unbewußten hineinfallen, in üppigen organischen Formen aufschießen, denn wo sie auf Fels oder Sand fallen, da verkümmern sie. Das Genie muß in seinem Fache geübt und gebildet sein, einen reichen Vorrath einschlagender Bilder in seinem Gedächtniß aufgespeichert haben und zwar in einer Auswahl des Schönen, die mit feinem Sinn vollzogen sein muß. Denn dieses Material ist der Stoff, in welchem sich die im

Unbewußten noch formlose Idee gestalten will. Hat der Künstler sein ästhetisches Urtheil verdorben und infolge dessen unschönes Material mit Liebe in sich aufgenommen, so wird auch dieser schlechte Boden unpassende Bestandtheile in das Samenkorn einführen, das aus ihm seine Nahrung saugt, und so wird die Pflanze nicht gedeihen. Zweitens macht unser Philosoph darauf aufmerksam, daß mit der ersten Conception, oder wie wir es nennen möchten, mit dem ersten Wurf, die künstlerische Arbeit durchaus nicht abgeschlossen ist. Ihr fehlen noch alle Specialitäten; hier bleibt der verständigen Arbeit ein großes Feld übrig, und wenn dem Genie die hierzu nöthige Energie, Ausdauer, Fleiß und verständiges Urtheil fehlen, so bleibt das Werk entweder unbegonnen oder unvollkommen oder wird durch falsche Zusätze verdorben. Drittens hat der bewußte Wille auf den Moment der Conception keinen Einfluß, ja ein angestrengtes Suchen danach, eine einseitige Concentration der Aufmerksamkeit nach dieser Richtung verhindert geradezu die Empfängniß der Idee aus dem Unbewußten; aber dennoch bedarf das Eintreten der Conception eines Anstoßes, eines Impulses, der nur aus dem Reich des Bewußtseins kommt. Ueberhaupt aber ist der bewußte Wille geradezu die unentbehrliche Bedingung des Zustandekommens der Conception; denn nur wenn die ganze Seele des Menschen in seiner Kunst lebt und webt und es keine Macht gibt, die im Stande wäre, den Menschen von diesem höchsten Streben dauernd abzuwenden, nur dann ist die Einwirkung des bewußten Geistes auf das Unbewußte kräftig genug, um wahrhaft große, edle und reine Eingebungen zu erzielen. Zuletzt macht Hartmann darauf aufmerksam, daß auch bei dem verständigen Arbeiten des bloßen Talents die befruchtende Conception niemals ganz fehlt, sondern sich blos auf solche Minima beschränkt, daß sie der gewöhnlichen Selbstbeobachtung entgehen, wie z. B. einzelne Verbesserungen, die dem Künstler zu ganz anderer Stunde einfallen. In der That liegt zwischen den Schöpfungen, welche

den Stempel des Genies tragen, und denjenigen, welche nur aus combinatorischem Verstande hervorgegangen sind, noch ein weites mittleres Bereich, in welchem sich die Gegensätze berühren, indem der letztere durch leise Berührung des Unbewußten und die Höhe seiner concentrirten Kraft Erzeugnisse schafft, welche auf gleicher Stufe mit denen genialer Begabung stehen, wenn sie die Läuterung, den Fleiß, die Arbeit versäumt hat. Es sind dies zwar Schöpfungen, deren Schwerpunkt nach der entgegengesetzten Seite liegt, deren Werth und Rang aber gleichsteht.

Wenn die Bedeutung des Unbewußten für die künstlerische Schöpfung fast allgemein zugegeben wird, so wird dagegen das „Unbewußte im Denken" zunächst einen befremdenden Eindruck machen. Doch führt Hartmann auch hierfür verschiedene Beispiele an. Bei der Ideenassociation betont er außer der hervorrufenden und der hervorgerufenen Stellung das Interesse an der Entstehung der letztern, denn gerade durch dies wird die Verschiedenheit der Gedankenfolgen in den verschiedenen Fällen bedingt. Die Auswahl der zweckentsprechenden Vorstellung auf Antrieb des Interesses unter den unzähligen möglichen ist nun nach der Ansicht unsers Philosophen nicht Sache des Bewußtseins. Er weist zunächst darauf hin, daß das Bewußtsein bei dem absichtlichen Suchen in allen Schubfächern des Gedächtnisses gerade von diesem sehr oft in Stich gelassen wird. „Man kann wol Hülfsmittel anwenden, wenn einem das, was man braucht, nicht einfallen will, aber ertrotzen läßt es sich nicht und oft, wenn man durch solches Ausbleiben in Verlegenheit gesetzt ist, kommt die betreffende Vorstellung stunden-, ja tagelang nachher plötzlich ins Bewußtsein hereingeschneit, wo man am wenigsten daran gedacht hatte." Diese Thatsache ist unbestreitbar und beweist zum wenigsten, daß der Wecker für die schlummernden Vorstellungen des Gedächtnisses nicht immer

das Bewußtsein ist. „Wenn das Bewußtsein das Auswählende wäre", meint Hartmann ferner, „so müßte es ja das Auserwählbare bei seinem eigenen Lichte besehen können, was es nicht kann, da nur das schon Ausgewählte aus der Nacht des Unbewußtseins hervortritt. Wenn also das Bewußtsein doch wählen sollte, so würde es im absolut Finstern tappen, könnte unmöglich zweckmäßig wählen, sondern nur zufällig herausgreifen. Die Erfahrung bezeugt aber, daß eine zweckmäßige Auswahl der Vorstellungen vor der Entstehung stattfindet. Dies wird nun von der Zweckthätigkeit des Unbewußten hergeleitet, von einer Reaction desselben auf die Interessen des bewußten Willens. Wenn ein Erfolg erzielt werden soll, muß sich die rechte Vorstellung zur rechten Zeit aus dem Schatze des Gedächtnisses willig darbieten, und daß es eben die rechte Vorstellung sei, welche eintritt, dafür kann nur das Unbewußte sorgen."

Hartmann tritt hier in offenen Widerspruch mit einer Psychologie, welche nur bewußte Seelenthätigkeit kennt. Doch geht er in diesem Widerspruche offenbar zu weit, indem er dies Gesetz der Ideenassociation sowol beim abstracten Denken als sinnlichen Vorstellen und künstlerischen Combiniren ohne Unterschied gelten lassen will, während sich doch die Vorstellungsketten des abstracten Denkens vollkommen im Lichte des Bewußtseins abwickeln. Das Beispiel, das Hartmann selbst anführt, schlägt ihn in dieser Hinsicht: „Wenn ich ein rechtwinkeliges Dreieck ansehe, so können sich ohne ein besonderes Interesse alle möglichen Vorstellungen daranreihen; wenn ich aber nach dem Beweise eines Lehrsatzes über dasselbe gefragt bin, welchen nicht zu wissen ich mich schämen würde, so habe ich ein Interesse, an die Vorstellungen des Dreiecks diejenigen Vorstellungen zu knüpfen, welche zu diesem Beweise dienen." Hier bewegen wir uns doch vollständig im Reiche des Bewußtseins, welches allein das Ziel erfassen kann. Auch der Anstoß und das Interesse für dasselbe stammt nicht aus dem Reiche

des Unbewußten, sondern aus den Wechselbeziehungen der Geister, wie sie in Frage und Antwort liegen. Der Ideengang des Beweises selbst entwickelt sich mit logischer Nothwendigkeit, und daß die rechte Vorstellung zur rechten Zeit eintritt, ist keineswegs die Wirkung des Unbewußten, sondern dies geht aus der innern Nöthigung des Denkens und seiner vom vollen Lichte des Bewußtseins beleuchteten Gesetze hervor. Selbst der Anstoß zu den Ideenassociationen stammt nicht immer aus dem Unbewußten, wenngleich dieselben oft durch das Interesse des Triebes erregt werden. In der Fortentwickelung der Gedankenfolgen dagegen spielt das Unbewußte im logischen Denken gar keine und bei den Combinationen künstlerischer Phantasie, deren Verkettung auch keineswegs eine traumhaft willkürliche ist, nur eine gelegentliche Rolle. Anders verhält es sich mit dem Witze, und hier kann man die Hartmann'schen Ausführungen vollkommen unterschreiben: „Jeder Witz ist nach dem Sprachgebrauche ein Einfall; der Verstand kann wol Hülfsmittel dazu aufwenden, um den Einfall zu erleichtern; die Uebung kann namentlich im Gebiete der Wortspiele das Material dem Gedächtniß lebhafter einprägen und das Wortgedächtniß überhaupt stärken, das Talent kann gewisse Persönlichkeiten mit einem immer sprudelnden Witze ausstatten, trotz alledem bleibt jeder einzelne Witz ein Geschenk von oben, und selbst die, welche als Bevorzugte in dieser Hinsicht den Witz völlig in ihrer Gewalt zu haben glauben, müssen erfahren, daß gerade, wenn sie ihn recht erzwingen wollen, ihr Talent ihnen den Dienst versagt, daß dann nichts als fade Albernheiten oder auswendig gelernte Witze aus ihrem Hirn heraus wollen. Diese Leute wissen auch sehr wohl, daß eine Flasche Wein ein viel besseres Mittel ist, um ihren Witz in Bewegung zu setzen, als die absichtliche Anspannung des Geistes."

In dem Abschnitt „Das Unbewußte im Denken" führt Hartmann seine Anschauungen hierüber weiter aus; er sucht auf diesem Gebiete das Unbewußte als Intuition, intellectuelle

Anschauung, unmittelbares Wissen, immanente Logik nachzuweisen; doch gibt er, wie schon erwähnt, hier dem mithereinspielenden Moment des Unbewußten wol eine zu weite Ausdehnung. Es ist wahr, daß wir beim Denken oft viele Mittelglieder überspringen, welche die logische Analyse uns nachträglich auseinanderfaltet. Die Intuition ersetzt oft die Deduction; aber man darf die Schnelligkeit des Denkprocesses doch nicht mit seiner Unbewußtheit verwechseln. Hartmann selbst führt ja an, daß der Syllogismus durchweg nichts Neues bietet, indem der allgemeine Obersatz implicite den besondern Fall schon in sich enthalte, der im Schlusse nur explicirt wird. Die Erkenntniß wird also durch den Syllogismus nicht vermehrt, wenn einmal die Prämissen gegeben sind. Nur das Interesse der formalen Logik dröselt unsere Denkprocesse in jene Schlußformen auf, deren wir uns nicht bewußt zu sein brauchen, weil das eingeborene Denkgesetz sie aus freien Stücken ausführt. Goethe sagt im „Faust“:

> Dann lehret man euch manchen Tag,
> Daß, was ihr sonst auf Einen Schlag
> Getrieben, wie Essen und Trinken frei,
> Eins! zwei! drei! dazu nöthig sei.

Das Denken „auf Einen Schlag“ ist aber deshalb kein unbewußtes, wenn es auch die logischen Formen nicht beachtet; es ist ein Act geistiger Abbreviatur, und auf solchen Acten beruht ein großer Theil geistiger Thätigkeit. Bei dem Lesen hat man ebenso wenig den Proceß gegenwärtig, durch welchen sich die einzelnen Buchstaben in Wörter verwandeln. Hier gilt nur der bekannte Spruch der Taschenspieler: „Geschwindigkeit ist keine Hexerei.“ „Alles“, sagt Hartmann, „kommt beim Denken darauf an, daß uns die rechte Vorstellung zur rechten Zeit einfällt.“ Er sucht dies bei dem Theilen, Vereinen und Beziehen der Vorstellungen nachzuweisen, ebenso bei dem Finden des Obersatzes, auf welchem nach ihm bei dem Schlusse

allein die Förderung der Gedankenfolge beruht. Dies nennt er nun ein Einfallen, ein Treffen, also eine Thätigkeit des Unbewußten. „Millionen Menschen starren dieselben Einzelvorstellungen an und ein genialer Kopf packt endlich den Begriff.“ Dagegen läßt sich zunächst erwidern, daß dieser Unterschied nicht den Denkproceß als solchen betrifft, sondern die persönliche Begabung, das Talent, das Genie, und daß hier die Macht des Unbewußten eine zugegebene Thatsache ist. Dann aber hat es mit dem Einfallen und Treffen doch eine andere Bewandtniß, als Hartmann zugestehen will. So sagt er z. B., daß der Hauptzweck beim abstrahirenden Theilen das Zusammenfassen vieler sinnlichen Einzelnen zu einem gemeinsamen Begriff sei, der nur das in allen Gleiche enthalte, indem man die ungleichen individuellen Reste fallen läßt. Wenn man die vielen Einzelnen hat, muß einem die Vorstellung des allen gemeinsamen gleichen Stücks einfallen. Hier vergißt aber Hartmann, daß ein bestimmtes Ziel des Gedankenganges doch schon vorhanden sein muß, weil man sonst niemals aus einem Haufen sinnlicher Einzelheiten einen allgemeinen Begriff herleiten könnte. Das Ziel der Begriffsbildung ist aber nur in dem Denker lebendig, während Millionen Menschen ohne dasselbe „die Einzelvorstellungen anstarren“. Und da dies Ziel vollständig in das Bewußtsein fällt, so kann er von einem „Einfallen“ ähnlich wie bei der Thätigkeit der schöpferischen Phantasie und des Witzes bei dem Scheidungsprocesse der Vorstellungen nicht sprechen. Dasselbe gilt bei dem Vereinen von Vorstellungen. Hier sagt Hartmann in Einem Athem, nachdem er angeführt hat, daß jedes Subject mit Recht viele Prädicate annehmen könne, welches gerade passe, das hänge nur von dem Ziele des Gedankenganges ab; es komme also auch beim Urtheilen wieder darauf an, daß einem gerade die rechte Vorstellung einfalle. Dies erscheint doch als ein contradictio in adjecto; die rechte Vorstellung hängt nur von dem Ziele des Gedankenganges ab, wird durch diesen bestimmt,

und gerade dadurch ist ein willkürliches „Einfallen“ ausgeschlossen.

Die Vorzüge der intuitiven Denkmethode vor der discursiven hebt Hartmann auch auf dem Gebiete der Mathematik, im Bereiche des Schachspiels u. s. f. hervor. Der gute Schachspieler überlegt den Erfolg dieses und jenes Zugs nach drei oder vier Zügen, während der schlechte noch fünf oder sechs mögliche Züge überlegt, ohne auf die beiden zu verfallen, welche allein die Aufmerksamkeit des guten Spielers in Anspruch nehmen. Dieser sieht unmittelbar die einzig guten Züge. So sieht der geniale Feldherr den Punkt für die Demonstration oder den entscheidenden Angriff auch ohne Ueberlegung. Was vollzieht die zweckmäßige Wahl momentan, wenn die bewußte Ueberlegung es nicht ist? Offenbar das Unbewußte. Man kann dies zugeben; die Intuition ist aber Sache des Talents, und kommen wir immer wieder bei dem Unbewußten der schöpferischen Begabung an. Bei dem Schachspiel z. B. ist die Intuition die Gabe schneller und glücklicher Combination, welche eben den talentvollen Schachspieler von dem talentlosen unterscheidet.

Wie das Unbewußte in die Denkprocesse mit hereinspielt, das zeigt auch die feine Bemerkung des Psychologen Jessen über das stetige innerliche Pulsiren und die wachsende Ebbe und Flut der Gedanken, die bei jedem angestrengten Nachdenken stattfindet. „Wir können dabei in einen Zustand von Bewußtlosigkeit versinken, in welchem wir nicht nur die Außenwelt vergessen, sondern auch von uns selbst und den in uns sich bewegenden Gedanken gar nichts wissen. Nach kürzerer oder längerer Zeit erwachen wir dann plötzlich wie aus einem Traum und in demselben Augenblicke tritt gewöhnlich das Resultat unsers Nachdenkens klar und deutlich im Bewußtsein hervor, ohne daß wir wissen, wie wir dazu gekommen sind.“ Hartmann führt aus eigener Erfahrung ein Beispiel an von dem wirkungsreichen Eingreifen des Unbewußten bei dem

geistigen Verdauen und Verarbeiten der eingenommenen Nahrungselemente. Wenn er ein Werk gelesen hat, das wesentlich neue Gesichtspunkte seinen bisherigen Ansichten gegenüberstellt, wenn diese Ideen auf das Interesse einen wirklich tiefen Eindruck gemacht haben und vorläufig unangenommen als schwebende Frage zu den Gedächtnißacten deponirt sind, so schlief die Sache trotzdem nur scheinbar; nach Tagen, Wochen oder Monaten, wo die Lust erwacht oder die Gelegenheit sich findet, über diese Frage eine Meinung zu äußern, bemerkte er zu seinem größten Erstaunen, daß er eine geistige Wiedergeburt durchlebt hatte, daß die alten Ansichten völlig über Bord geworfen waren und die neuen sich ganz ungenirt einquartiert hatten.

Von einem ähnlichen innern Proceß wissen die Dichter zu sprechen, namentlich diejenigen, die nicht übereilt produciren, nicht das heute Erfundene morgen in die Welt schicken, sondern ihren Planen und Gedanken die Muße gönnen, zu reifen. In der That bedarf es dafür nur der Zeit, wie bei dem Lagerobst, das auf der Strohschütte von selbst reif wird. Der Dichter ist bei seiner letzten Vertiefung in seine Composition auf mancherlei Bedenken gestoßen, die ihm vielleicht die nächste Beschäftigung mit derselben verleidet haben. Andern Beschäftigungen, andern Planen zugewendet, läßt er sie gleichsam in der Tiefe seiner Seele schlummern. Sucht er sie nun wieder hervor, so muß er erstaunen, wie sich ihm unbewußt das Ganze so einleuchtend gefügt und gegliedert hat, welch klaren Durchblick der früher verworrene Plan gestattet, wie die anscheinend unüberwindlichen Hindernisse wie von unsichtbaren Mächten beseitigt sind. Er glaubte die geistige Schrift aus seiner Seelentafel unleserlich und verwischt wiederzufinden, und alles ist leserlicher, zusammenhängender, feiner ausgeführt als früher. Es ist dies gleichsam ein Nachtwandeln des Genies, dessen Thätigkeit nicht in das Bewußtsein tritt.

Wenn Hartmann indeß meint, daß die Bedeutung des ge-

schilderten Processes bei allen praktischen Lebensfragen allemal die eigentliche und wahre Entscheidung gebe, und daß die bewußten Gründe erst hinterher gesucht würden, wenn die Ansicht schon fertig gebildet ist, so dürfte dies doch auf die Schopenhauer'sche Theorie hinauskommen, daß der Intellect nur eine Laterne im Dienste des Willens ist, daß die Entscheidungen durch die innere Nöthigung der Charaktere hervorgerufen werden, nicht durch Gründe, welche ja nach Falstaff's Aeußerung so wohlfeil wie Brombeeren sind. Es bedarf daher in den meisten Fällen gar nicht der Annahme eines solchen innerlichen Processes, der die Entschlüsse allmählich zur Reife bringt, sondern auch bei plötzlichen und momentanen Entscheidungen wirft der Charakter sein Gewicht in die Wagschale, und hinterdrein sucht der Verstand nach den Gründen, etwa wie die Diplomatie die Entschlüsse eines Fürsten, mögen sie nun gerecht sein oder nicht, durch nachträgliche staats- und völkerrechtliche Deductionen zu rechtfertigen strebt.

Ein anderer Höhenpunkt des Unbewußten ist offenbar die Mystik und das Hellsehen. Das Wesen des Mystischen sucht Hartmann in der Erfüllung des Bewußtseins mit einem Inhalte (Gefühl, Gedanke, Begehrung) durch unwillkürliches Auftauchen desselben aus dem Unbewußtsein. Für die Blume des philosophischen Mysticismus erklärt er Spinoza, dessen Ausgangspunkt die mystische Substanz, dessen Endpunkt die mystische Liebe Gottes sei, in der Gott sich selbst liebt, während alles Uebrige sonnenklar nach mathematischer Methode sich entwickele. Wir meinen, daß neuerdings Schopenhauer in der Lehre von der Selbstverneinung des Willens einen Höhenpunkt der Mystik erklommen habe, der ihn den mittelalterlichen Lehrern des „mystischen Todes", den buddhaistischen Gymnosophisten, den neupersischen Ssufis und den Nabelbeschauern auf dem Berge Athos würdig an die Seite stellt. Alle diese Mystiker kommen darin überein, daß sie in der Absorption der Seele, in der Vernichtung des individuellen Bewußtseins durch

ein Aufgehen in das Absolute das höchste Ziel des geistigen Strebens suchen. Ja sogar die wesentlichen Formen des Bewußtseins, Raum und Zeit, müssen verschwinden, wie es der Prophet in einer Unterredung mit Ssaid ausspricht: „Tag und Nacht sind wie ein Blitz verschwunden, ich umfaßte zumal die Ewigkeit vor und nach der Welt, sodaß in solchem Zustande 100 Jahre oder eine Stunde dasselbe sind.“ Diesen „Nabelbeschauern“ aller Zeiten schließt sich der frankfurter Philosoph mit vollständiger Gleichberechtigung an. Hartmann erwähnt indeß Schopenhauer nur unter den Metaphysikern, denen er allen eine gewisse Mystik, wenigstens eine mystische Empfängniß beimißt. Was die Philosophie in solcher Weise empfangen, suche sie nur rationell zu beweisen, um dadurch das Alleingut des Mystikers zum Gemeingut der denkenden Menschheit zu machen. Indeß beruhen diese Beweise wieder auf Voraussetzungen, von deren Wahrheit meist nur mystisch die Ueberzeugung gewonnen werden kann, wie z. B. Spinoza's Substanz, Fichte's Ich, Schelling's Subject-Object, Schopenhauer's Wille. Der meisten Anhänger aber erfreuen sich diejenigen Systeme, welche frei von Mystik, aber auch die allerärmsten und unphilosophischesten sind, wie z. B. der Materialismus und der rationalistische Theismus. Wie man dem Theoretiker des Unbewußten recht geben muß, wenn er jeden originellen Philosophen einen Mystiker nennt, insoweit er wahrhaft originell ist, da eine neue Richtung in der Geschichte der Philosophie niemals durch mühsames bewußtes Probiren und Induciren, sondern stets durch einen genialen Blick erfaßt worden ist; so muß man ihm auch zustimmen, wenn er alle eminenten Genies der Kunst, welche ihre Leistungen überwiegend den Eingebungen ihres Genies und nicht der Arbeit ihres Bewußtseins verdanken, mit dem Namen „Mystiker“ bezeichnet, sie mögen in allen andern Richtungen des Lebens so klare Köpfe sein wie sie wollen (z. B. Phidias, Aeschylos, Rafael, Beethoven). Diese „Mystik“ unterscheidet nach unserer Ansicht die großen

Talente von den kleinen; sie ist der irrationale Rest der Kunstproduction, den die ästhetische Analyse nicht aufzulösen vermag. In dieser „Mystik" liegt auch das Unverständliche, was große Erscheinungen auf dem Gebiete der Kunst oft für die Mitwelt haben; ja man darf im allgemeinen annehmen, daß, was diese an den großen Dichtern und Künstlern anerkennt, nicht jene tiefere Bedeutung ist, sondern eine Menge Beiherspielendes, was sie mit den Talenten zweiten Ranges gemein haben. Gleichwol liegt in dieser Mystik die Bürgschaft für die Dauer der Werke und des Nachruhms. Denn die Inspiration des Meisters geht auf gleichgestimmte Jünger über, und die intensive Begeisterung einer kleinen Gemeinde wirkt so machtvoll und nachhaltig, daß sie die Gemeinde allmählich zur Nation erweitert und den Weltsieg des Genius sichert. Bei allen großen Dichtern und Künstlern wird sich ein ähnlicher Gang in der Genesis des Ruhmes aufzeigen lassen. Die Menge verhielt sich anfangs entweder spröde und ablehnend, wie die anfänglichen Fiascos einzelner unsterblicher Mozart'schen Opern beweisen, oder sie sah in dem Genius nur dieselben Vorzüge oberflächlichster Art, wie sie in den Werken zahlreicher gleichzeitiger Talente und Geschicklichkeiten hervortreten, wie z. B. Shakspeare's Bühnenstücke von den Zeitgenossen mit denen von Webster, Greene, Forde u. a. in Eine Linie gestellt wurden. Die Begeisterung einzelner konnte an dieser allgemeinen Betrachtungsweise nichts ändern, aber wie sie sich an der Inspiration des Genius entflammte, so wirkte sie selbst allmählich in immer weitern Kreisen und blieb der Faden, an dem sich jene Explosionen des Enthusiasmus entzündeten, die noch nach Jahrhunderten die Luft unsicher machen, wie sie in ruhigen Kreisen der allgemeinen Anerkennung des Genius den Weg bahnten. Das große Vorbild dieses Ganges ist auf dem Gebiete des religiösen Genius zu suchen. Der Stifter des Christenthums fand bei der Menge einen Widerspruch, der, bis zu fanatischem Haß fortgehend,

ihn einem qualvollen Martyrium weihte, aber er fand dafür eine zwar kleine, doch bis zu grenzenloser Aufopferung begeisterte Jüngerschar, welche das Apostelamt übernahm und die Grundlagen für die weltbeherrschende Macht des Evangeliums legte. Dieselbe Mystik, gegen welche sich die Menge feindlich verhält, während sie die einzelnen elektrisirt, entzündet auch in Kunst und Literatur an der Begeisterung des Meisters diejenige seiner Apostel, die ihm allmählich den Weg in die Menge bahnen.

Das Hellsehen und Ahnen betrachtet unser Philosoph gleichfalls als eine Unterabtheilung des Mystischen; wir glauben indeß, daß die Thatsachen des Somnambulismus in einer Philosophie des Unbewußten doch eine eingehendere Beachtung verdient hätten. Auch mußte hervorgehoben werden, daß sich hier eine Welt des Unbewußten erschließt, welche dies nur ist in Bezug auf das Hirnbewußtsein, aber ihr eigenes Bewußtsein hat. Da Hartmann so oft von dem „Bewußtsein der Ganglien“ spricht, so hätten wir wol eine genauere Ausführung in Betreff der glänzendsten Lebensäußerung desselben erwarten dürfen, welche eben in den Thatsachen des Somnambulismus liegt. Hierzu kommt, daß er, wie aus vielen Stellen des Werks hervorgeht, durchaus nicht zu denjenigen gehört, welche diese Thatsachen in Abrede stellen oder aus Bequemlichkeit dies problematische Gebiet vermeiden. Er gibt zu, daß die Grunderscheinungen des Mesmerismus oder thierischen Magnetismus nachgerade als von der Wissenschaft anerkannt zu betrachten sind; er erkennt die Wirkung der magnetischen Nervenströme, die nervenstärkende und belebende, alle vitalen Functionen anfeuernde Macht des Mesmerismus an, ebenso die magischen Einwirkungen, das Versehen der Schwangern, selbst die Blutungen ascetischer Schwärmerinnen, die Wirkung sympathetischer Curen, das letztere mit Berufung auf den wunderschönen Satz des Paracelsus: „Der Glaube ist's, der den Willen beschleußt.“ Gleichwol werden die eigentlichen Er-

fahrungen des Somnambulismus, so reichhaltig auch die Quellen über dieselben selbst nach Ausscheidung des Trüben und Ungeläuterten fließen, nicht im Zusammenhange gewürdigt, ungeachtet der wichtigen Beweiskraft, welche für das Princip des Unbewußten in diesen Thatsachen liegt.

Dagegen beschäftigt sich Hartmann auf das eingehendste mit dem Geschlechtsverhältniß, sowol wo er von dem Unbewußtsein in der geschlechtlichen Liebe spricht, als auch in der Metaphysik des Unbewußten, wo er vom Wesen der Zeugung spricht vom Standpunkte der All-Einheit des Unbewußten, und dann wieder in dem Abschnitte von der „Unvernunft des Willens und dem Elende des Daseins", wo er unter den Illusionen des den Menschen erreichbaren Glücks auch die Liebe mit einbegreift und mit der Lauge einer scharfätzenden Kritik behandelt.

Die Behandlungsweise dieses wichtigen Problems athmet im ganzen den Schopenhauer'schen Geist; wir begegnen dessen Grundanschauungen, wie er sie namentlich in seiner „Metaphysik der Geschlechtsliebe" im zweiten Theile seiner „Welt als Wille und Vorstellung" entwickelt hat. Doch gibt Hartmann denselben zum Theil eine neue Ausführung und ist in der ganzen Betrachtungsart noch schärfer, sarkastischer, pessimistischer, sodaß diese Kapitel zu dem Pikantesten gehören, was über dies Thema in neuer Zeit und vielleicht überhaupt geschrieben worden ist, über die Liebe, von welcher Schiller singt:

Reizend betrügt sie die glücklichen Jahre,
Die gefällige Tochter des Schaums;
In das Gemeine und traurig Wahre
Webt sie die Bilder des goldenen Traums.

Dies „traurig Wahre" zu erkennen, ist eine der Hauptaufgaben, welche sich die neueste in der Zerstörung der goldenen Träume schwelgende Philosophie gestellt hat.

Hartmann unterscheidet den metaphysischen und den physischen Geschlechtstrieb; jener ist ein Instinct, der aus dem Unbewußten quillt; dieser von den Zufälligkeiten der physischen Organisation der Genitalien abhängig. Auch die Phrenologie erkennt die Sonderung beider Triebe an, denn während der physische Drang offenbar nur in der Organisation der Genitalien und der Reizbarkeit des ganzen Nervensystems gesucht werden kann, sucht die Phrenologie die Stärke des geschlechtlichen Triebes aus dem Kleinen Gehirn und den umliegenden Theilen zu erkennen.

Ueber das Generelle des Geschlechtstriebes als etwas Instinctives dürfte kein Zweifel herrschen; wichtiger ist die Frage, ob auch die Auswahl des Individuums blos durch eine Macht des Instincts geschieht, und welche Bewandtniß es mit der Liebesleidenschaft hat, die mit einer opferlustigen Ausschließlichkeit sich an eine bestimmte Persönlichkeit hingibt. Hegel legte, wie wir schon sahen, auf diese subjective Verliebtheit geringen Werth; Schopenhauer und Hartmann sind anderer Ansicht. Unter Hinweis auf die große Zahl der Opfer, welche jahraus jahrein die Liebe fordert, auf die Selbstmorde, Doppelmorde und das Wahnsinnigwerden aus unglücklicher Liebe, auf die vielen durch Liebe geknickten Existenzen behaupten sie, daß man es bei der Liebe nicht mit einem Possenspiel, einer romantischen Schnurre zu thun habe, sondern mit einer ganz realen Macht, einem Dämon, der einen verhängnißvollen Einfluß auf die Menschen ausübt. Hartmann's ironische Auflösung der Liebesillusion feiert zunächst ihre Triumphe in dem Nachweise, daß das einzige Ziel dieses Dämons, soviel er sich auch drehen und wenden möge, um es zu verhüllen und zu verleugnen, und soviel er sich mit hohlen Phrasen breit mache, einzig die Geschlechtsbefriedigung sei. Auch mit der heißesten Gegenliebe sei niemand ohne den Besitz zufrieden, und schon mancher habe sich trotz dieser Gegenliebe bei der Unmöglichkeit des Besitzes erschossen. „Für den Besitz der Geliebten dagegen

gibt der Liebende alles hin; selbst wenn ihm auch die Gegenliebe völlig fehlt, weiß er sich mit dem Besitz zu trösten, wie die vielen Ehen durch schnöde Erkaufung der Braut oder der Aeltern mit Rang, Reichthum, Geburt u. s. w. beweisen, letzten Endes auch die Fälle der Nothzucht bestätigen, wo sogar das Verbrechen dem Dämon zu Liebe nicht gescheut wird. Wo aber das Geschlechtsvermögen erlischt, da erlischt auch die Liebe; man lese nur die Briefe von Abälard und Heloise; sie noch ganz Feuer, Leben und Liebe; er kühle, phrasenreiche Freundschaft. Ebenso nimmt aber auch sofort mit der Befriedigung die Leidenschaft um ein Merkliches ab, wenn sie auch nicht gleich ganz verschwindet, was jedoch häufig auch nicht lange auf sich warten läßt, wobei immerhin Freundschaft und jene sogenannte Liebe aus Freundschaft bestehen bleiben kann. Sehr lange überdauert keine Liebesleidenschaft den Genuß, wenigstens nicht beim Manne, wie alle Erfahrungen zeigen, wenn sie auch zuerst noch kurze Zeit wachsen kann; denn was später noch von Liebe in diesem Sinne behauptet wird, ist meistens aus andern Rücksichten erheuchelt. Die Liebe ist ein Gewitter; sie entlädt sich nicht in Einem Blitze, aber nach und nach in mehrern ihrer elektrischen Materie, und wenn sie sich entladen hat, dann kommt der kühle Wind und der Himmel des Bewußtseins wird wieder klar und blickt staunend dem befruchtenden Regen am Boden und den abziehenden Wolken am fernen Horizont nach. Das Ziel des Dämons ist also wirklich und wahrhaft nichts als die Geschlechtsbefriedigung an und mit diesem bestimmten Individuum, und alles, was drum- und dranhängt, wie Seelenharmonie, Anbetung, Bewunderung, ist nur Maske und Blendwerk, oder es ist etwas anderes als Liebe neben der Liebe.“

Die wichtigste Frage ist nun diejenige nach den Bestimmungsgründen der so eigensinnigen geschlechtlichen Wahl. Wird dieselbe durch die Schönheit bestimmt? Diese hat mit den geschlechtlichen Beziehungen als solchen nichts zu thun;

denn wenn man wie z. B. in Shakspeare's „Ende gut, alles gut" einem rasenden Verliebten in der Nacht eine falsche unterschiebt, so thut dies offenbar seinem Genuß keinen Eintrag. Auch reizen bei weitem nicht die hübschesten Menschen geschlechtlich am meisten. Schönheit, auch die Eitelkeit, z. B. ein hübsches Weib zu besitzen, werden als mithereinspielend, keineswegs aber als entscheidend beiseitegeschoben. Auch die geistigen Eigenschaften können die Auswahl nicht bestimmen, da sie für den geschlechtlichen Genuß noch gleichgültiger sind als die körperliche Schönheit. Geistige Harmonie und geistige Anziehung sind aber ein bewußtes Seelenverhältniß, welches durchaus identisch ist mit dem Begriff der Freundschaft. Alle diese Ingredienzen, Schönheit, Eitelkeit, Achtung, Harmonie geben, soviel man sie auch mengt und schüttelt, immer noch keinen Funken von dem, was einzig und allein mit dem Namen Liebe bezeichnet werden kann. Es bleibt also unserm Philosophen nichts übrig, als die Liebe zu einem bestimmten Individuum für einen Instinct zu erklären, der bei der Auswahl dadurch bestimmt wird, daß er für eine der Idee der menschlichen Gattung möglichst entsprechende Zusammensetzung der Beschaffenheit der folgenden Generation sorgt. Die geträumte Seligkeit in den Armen der Geliebten ist dann nichts als der trügerische Köder, vermittels dessen das Unbewußte den bewußten Egoismus täuscht. Es ist dies die Theorie Schopenhauer's, die Darwin später in seiner Theorie der natürlichen Zuchtwahl als allgemeines Naturgesetz nachwies. Die Veredlung der Species wird, außer durch das Unterliegen der untüchtigern Exemplare der Gattung im Kampfe ums Dasein, auch noch durch einen natürlichen Instinct der Auswahl bei der Begattung hervorgebracht. So kämpfen bei vielen Thieren (Hühnern, Robben, Maulwürfen, gewissen Affen) die Männchen um den Besitz der Weibchen, welche besonders begehrenswerth erscheinen; diese besonders begehrenswerthen sind bei vielen bunten Thieren die mit den schönsten Farben, bei

verschiedenen Rassen oder Varietäten innerhalb einer Gattung die Individuen derselben Rasse. Die genauern Ausführungen finden sich bei Schopenhauer. Hartmann faßt das Resultat dieses Kapitels in folgender Weise zusammen: „Instinctiv sucht der Mensch zur Befriedigung seines physischen Triebes ein Individuum des andern Geschlechts auf in dem Wahne, dadurch einen höhern Genuß zu haben als bei irgendeiner andern Art; sein unbewußter Zweck dabei ist Zeugung überhaupt. Instinctiv sucht der Mensch dasjenige Individuum des andern Geschlechts auf, welches mit ihm zusammengeschmolzen die Gattungsidee auf das möglichst Vollkommenste repräsentirt, in dem Wahne, in der Geschlechtsverbindung mit diesem Individuum einen ungleich höhern Genuß als mit allen andern Individuen zu haben, ja absolut genommen, der überschwenglichsten Seligkeit theilhaft zu werden; sein unbewußter Zweck dabei ist Zeugung eines solchen Individuums, welches die Idee der Gattung möglichst vollkommen repräsentirt. Dieses unbewußte Streben nach möglichst reiner Verwirklichung der Gattungsidee ist durchaus nicht etwas Neues, sondern dasselbe Princip, welches das organische Bilden im weitesten Sinne beherrschte, auf die Zeugung angewandt und durch die Masse und Feinheit der Differenzen im menschlichen Geschlechte zu einem hohen Grade der Subtilität hinaufgeschraubt.“

Das ist der Gedankengang der Philosophie des Unbewußten in Bezug auf das geschlechtliche Verhältniß. Dieser Gedankengang lehnt sich durchaus, so rückhaltslos auch alle Consequenzen desselben, namentlich in dem auf die menschliche Gattung angewendeten Princip des Darwinismus, ausgesprochen werden, an die Metaphysik unserer großen Denker an. Nicht blos bei Schopenhauer, auch schon bei dem von ihm so verachteten Hegel finden wir dies metaphysische Wesen, die Gattung wieder, die sich nur durch den Untergang der Individuen erhält. Die Liebe erscheint da als die Empfindung, in welche die Selbstsucht der einzelnen und ihr abgesondertes Streben negirt

wird, die einzelne Gestalt also zu Grunde geht und sich nicht erhalten kann. Wenn Hegel in seiner „Geschichtsphilosophie“ von einer List der Vernunft spricht, welche sich der Leidenschaften der Menschen zu ihren Zwecken bedient, so kann man von Hartmann sagen, daß ihm die Liebe als eine List des Unbewußten erscheint, welches sich der Leidenschaften der einzelnen bedient, um die Zwecke der Gattung zu erfüllen.

Hartmann selbst hat das Gefühl, daß die Resultate seiner Untersuchungen über diese Frage „abstoßend“ erscheinen könnten. In der That sträubt sich das natürliche Empfinden gegen diese Auslegung der Liebe, gegen den Cynismus einer Metaphysik, welche zu Illusionen stempelt, was für viele der volle Inhalt des Lebens ist. Oder setzt sich blos der Egoismus zur Wehr gegen den Opfertod, den das Individuum für die Gattung sterben soll, selbst da, wo es an dem höchsten Genuß sich erfreut?

Unsere ganze moderne Metaphysik ist ein ununterbrochenes Opferfest des Individuums; hierin sind Hegel, Schopenhauer und Hartmann einig. Auch von der Junghegel'schen Kritik von David Strauß wird die Idee der Gattung stets als die unendlich höhere Verwirklichung der Einheit göttlicher und menschlicher Natur den Lehren der Christologie entgegengesetzt, welche diese Einheit in einem einzelnen Individuum sucht. In seiner Dogmatik sucht Strauß die Individualität in den Schranken der Anlage, ein Satz, den allein die Thatsache des bahnbrechenden Genius über den Haufen wirft, denn dieser überwindet als Individuum sogar die Schranken der Anlage, welche der Gattung, der Menschheit selbst in einer bestimmten Epoche anhaften. Ferner meint Strauß in vollem Einklang mit den obenerwähnten Denkern, daß es im Naturgebiete nicht das Individuum, sondern die Gattung sei, welche ihre Fülle offenbaren und sich im Entstehen und Vergehen der einzelnen ausleben solle.

Altmeister Hegel ist der Zaubermeister, der alle diese Geister

heraufbeschworen hat, auch diejenigen, die sich gegen ihn empören. Bei ihm herrscht die Consequenz logischer Entwickelung, welche allen diesen Beweisführungen erst das Gepräge gibt. Das logische Schema liegt allen zu Grunde; die Gattung ist eben das Allgemeine, welches über das Besondere und Einzelne übergreift, und für die Logik erscheint das Allgemeine immer als das Höhere, als die eigentliche Heimat der Vernunft, für welche das Einzelne ein Unsagbares, ein Erklärbares bleibt. Mit dieser metaphysischen Anschauung befindet sich aber das Gefühl des Individuums im lebhaftesten Widerspruch. Wenn auch Hartmann die Verzichtleistung auf individuelles Wohl und die völlige Hingebung an das Wohl und den Proceß des Allgemeinen als das Princip der praktischen Philosophie hinstellt, so fragt es sich zunächst, kann denn von dem Wohl der Gattung, des Allgemeinen überhaupt die Rede sein oder ist das Wohl nicht ein Begriff, der nothwendig das Individuum voraussetzt, weil das Wohl empfunden werden muß und nur das Individuum empfindet? Und wenn vom Wohle der Gattung die Rede ist, kann da etwas anderes gemeint sein als das Wohl der einzelnen Individuen, welche die Gattung bilden? Kann ein metaphysisches, den Unterschied der Zeiten verschlingendes Geheimwesen wie die Gattung, allgegenwärtig in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, als solches Wohl und Wehe empfinden? Mit Bewußtsein kann sich der Einzelne für das Wohl der künftigen Geschlechter opfern; denn wenn er großmüthig das eigene Glück für das Glück vieler Tausende hingibt, so ist dies eine Rechnung, in welcher der einzelne Verlust durch tausendfältigen Gewinn gedeckt wird; aber ehe er sich mit Bewußtsein dem Proceß des Unbewußten hingibt, wird er dem letztern doch mehr auf die Finger sehen.

Der Geschlechtstrieb bildet auch nach Schopenhauer den positiven Pol des Willens, seine Selbstbejahung. Daß die Macht des Unbewußten in ihm Triumphe feiert, ist fraglos; ebenso daß sie hier oft alle Schranken des Bewußtseins durch-

bricht. Doch wenn er auf der einen Seite als der mächtigste Instinct erscheint, durch den die Natur den Fortbestand der Gattung sichert, so liegt auf der andern doch auch in ihm die mächtigste Empfindung des individuellen Lebens, die höchste Verklärung der einzelnen Persönlichkeit. Alle Liebe, auch die geistige, kümmert sich nicht um allgemeine Begriffe; ihr gilt nur das Einzelwesen in seiner unsagbaren Eigenheit, dem einzelnen Ich das einzelne Du. Die Empfindung gibt diesem Einzelwesen, das gerade als solches nur einmal in der so überreichen Welt existirt, einen unendlichen Werth. Daher die Leidenschaft, die bis zur Aufopferung geht, daher die oft unbegrenzte Trauer über den Gräbern, daher der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit, welche das ἅπαξ λεγόμενον des Weltgeistes für alle Zeiten und auch für die nachfolgende Liebe aufbewahrt. Im Allgemeinen ist die Vernunft, aber nur im Einzelnen das Talent, der Genius, die Liebe. Das Einzelne wird zum Einzigen für die sinnliche und geistige Empfindung. Will man dies alles Illusion nennen, so gilt das auch von der Familienliebe, von der Freundschaft. Es ist eine Einseitigkeit von Hartmann zu behaupten, daß die Freundschaft nur auf bewußter Seelenharmonie beruhe, blos um die Geschlechtsliebe desto tiefer in die Nacht des Unbewußten zu versenken. Auch in der Freundschaft ist es ein unbewußter Zug, der in der ersten Linie bestimmend wirkt, der Zug der Sympathie, der oft mehr als die Gemeinsamkeit der Ansichten und Zwecke die Auswahl des Freundes bestimmt, der uns schon bei erster Begegnung den einen wahlverwandt, den andern fremdartig erscheinen läßt. Das Spiel polarer Kräfte, die durch die Welt des Unbewußten gehen, ist hier auch im Seelenleben latent. Wie aber in der Geschlechtsliebe das Du, das Individuum des andern Geschlechts, in seiner ganzen Eigenheit empfunden wird und auch erkannt, selbst in der tiefsinnigen lutherischen Bedeutung des Wortes, ein „Erkennen“, für welches der Vernunft der Philosophie alle Organe versagt

sind, so liegt in ihr das höchste Selbstgefühl, das gesteigertste Gemeingefühl, Vollgefühl der eigenen Kraft und des eigenen Wesens.

Die Liebe ist also nicht nur die höchste Selbstbejahung des Willens, sie ist auch die höchste Selbstbejahung des Individuums. Diese Seite durfte von der „Philosophie des Unbewußten" nicht vergessen werden, dann würde sie nicht in dem Eigensinn der geschlechtlichen Auswahl nur das unbewußte Streben nach Veredlung der Rasse sehen. Wir können uns nicht mit diesem Uebertragen des Darwinismus auf das Menschengeschlecht befreunden. Wenn Hartmann, um das Princip der Zuchtwahl durch Beispiele aus dem Thierreich zu erläutern, anführt, daß edle Hengste für gewöhnlich die Begattung mit gemeinen abgetriebenen Stuten verschmähen, so finden wir auch hierin nicht einmal das unbewußte Streben auf Veredlung der Rasse, sondern nur die größere Anziehungskraft des Gleichartigen für den Geschlechtstrieb. Gegen die „Zuchtwahl" bei den Menschen sprechen aber viele Einwendungen. Ueber einzelne setzt sich Hartmann bequem hinweg. Er meint, wenn der Mensch häufig die Begattung begehrt, obwol er die Unmöglichkeit der Zeugung kennt, z. B. bei notorisch Unfruchtbaren oder Prostituirten, oder während er wie bei unehelichen Verhältnissen die Zeugung zu verhindern sucht, so käme das daher, daß die Kenntniß oder Absicht des Bewußtseins auf den Instinct keinen directen Einfluß hatte, da der Zweck der Zeugung eben außerhalb des Bewußtseins liege und nur das Wollen des Mittels zu dem unbewußten Zweck in das Bewußtsein falle. Doch wenn der Instinct ein zweckmäßiges Handeln ohne Bewußtsein des Zwecks ist, so kann doch nie ein zweckwidriges Handeln Sache des Instincts sein. Der Instinct des Geschlechtstriebes wird aber gleich heftig sein einer Unfruchtbaren und Prostituirten gegenüber; denn er geht auf die Begattung, nicht auf die Zeugung, am wenigsten auf die Zuchtwahl. Die Heftigkeit des Instincts, des Geschlechtstriebes,

des Unbewußten wird man doch am wenigsten bei denjenigen in Abrede stellen können, die wie durch Liebeswuth getrieben fast ohne Auswahl die weiblichen Wesen, die ihnen in den Wurf kommen, zur Befriedigung ihrer Leidenschaft gebrauchen. Wo ist hier von einer Zuchtwahl, von dem unbewußten Streben nach Veredlung der Rasse die Rede? Wenn Hartmann sagt, das vorsätzliche Bestreben der unehelichen vorübergehenden Liebschaft müsse er als etwas Instinctwidriges betrachten, welches nur durch den bewußten Egoismus hervorgerufen werde, so ist dies doch eine ganz willkürliche Annahme. Solche Menschen fassen weiter keine Vorsätze, sondern sie folgen eben blindlings dem Triebe, dem Instinct, dem Drange des Unbewußten.

Was überhaupt bei dieser ganzen Auseinandersetzung Hartmann's als „abstoßend" erscheint, das ist das ausschließliche Hervorheben des nackten Triebes, dem gegenüber alles andere für Illusion erklärt wird, das ist eine Isolirung, die zu leeren Abstractionen führt und nicht dem realen Leben entspricht. Das dunkle Walten des Unbewußten im Geschlechtstriebe wird auf der ganzen Linie vom Bewußtsein gekreuzt. Doch auch davon abgesehen, scheint uns das Unbewußte nicht blos auf den Trieb als solchen beschränkt werden zu dürfen. Selbst auf dem Gebiete geistiger und seelischer Zusammenstimmung spielt es eine keineswegs unbedeutende Rolle. Ihm gehört das Herausempfinden einer Gleichartigkeit der Charaktere an, ehe diese Harmonie durch die Gemeinsamkeit der Anschauungen bestätigt wird. Ueberhaupt ist auch in der Geschlechtsliebe der ganze Mensch gegenwärtig; Schleiermacher hat dies in seinen Briefen über Schlegel's „Lucinde" am treffendsten ausgesprochen. Wenn indeß die jungen Romantiker und ihre philosophischen Bundesgenossen alle Ursache hatten, gegen die damals grassirende „Engelländerei" zu protestiren, welche die Naturbasis der Liebe gänzlich verleugnete, so ist jetzt eher der Protest gegen das andere Extrem geboten,

welches mephistophelisch das „tausendfache Ach und Weh" auf diesen Einen Punkt zurückführt und alle Beziehungen des Geistes und Herzens für ein Brimborium erklärt, das nur so nebenherspiele.

Hartmann ist unermüdlich, wo es gilt, die Leiden „des unseligen" Geschlechtstriebes auszumalen und die damit verbundenen Illusionen zu zerstören. Der Abschnitt „Liebe und Hunger" ist ein Gemälde mit tiefstem Schatten, das nur hin und wieder durch phosphorescirende Sarkasmen erhellt wird. Die summarischen Leiden des Gebärens für das Weib erklärt Hartmann für weit größer als die summarischen Freuden der Begattung. Bei dem Manne wird eine große Summe von Unlust durch das Provisorium von der Zeit der Pubertät bis zur Verheirathung hervorgerufen, eine Zwischenzeit, welche durch unsere Culturverhältnisse gerade für die gebildeten Stände, sobald sie kein Vermögen besitzen, sich immer weiter ausdehnt. Wenn er dies Provisorium nicht mit Lastern ausfüllt, so hat er die Qualen der erregten Sinnlichkeit, in der Epoche der lodernden Glut, in ewig erneutem Kampfe zu überwinden. Diese Summe der Unlust kann durch die darauffolgende Summe der Lust in einer spätern Epoche nicht aufgewogen werden. Weiterhin weist der Philosoph hin auf die Folgen der Ungleichheit der Liebe, indem der eine Theil in der Regel mehr liebe als der andere, auf den Schmerz getäuschter Herzen, gebrochener Liebesschwüre, auf die geopferten Frauenexistenzen, welche, des Haltes der Liebe beraubt, verdorren und vergehen müssen, auf die Störung der Familienverhältnisse, Vatersfluch und Verstoßung, auf die armen Mädchen, welche Mütter werden und nun die Wahl haben, entweder Kindesmord zu begehen oder den größten Theil ihres für sie allein kaum ausreichenden Erwerbs auf die Erhaltung des Kindes zu verwenden, oder sich einem Lasterleben in die Arme zu werfen. Eine geringe Procentzahl aller Liebesverhältnisse führe zur Ehe, und von diesem geringen Theil erreichten

wieder sehr wenige eine sogenannte glückliche Ehe, und das Glück gehe selten aus der Liebe selbst hervor, sondern nur durch ein glückliches Zusammenpassen der Charaktere, welches das Ablösen der Liebe durch Freundschaft ermögliche. Was aber den realen Genuß bei der Vereinigung der Liebenden betrifft, so müsse er nicht nur im voraus mit Furcht, Angst und Zweifel, ja mit zeitweiser Verzweiflung, sondern nachträglich noch einmal mit der Unlust der Enttäuschung bezahlt werden — jener Genuß, welcher während der Zeit des Genusses selbst nur durch die Heftigkeit des das Urtheil aufhebenden oder doch verfälschenden Triebes davor bewahrt werden könne, in seiner illusorischen Beschaffenheit durchschaut zu werden. Die Rechnung für den Werth der Liebe stellt sich also bei Hartmann sehr ungünstig. Es bleibt in der That kein anderes Facit übrig, als die Mahnung zur Ausrottung des Triebes; das Resultat der Hartmann'schen Liebesphilosophie ist das Eunuchenthum, freilich nur für den Standpunkt der Glückseligkeitslehre des Individuums, nicht aber für denjenigen der Gattung, des Fortschritts, das Allgemeine. Die Liebe gehört zu den für das Allgemeine wohlthätigen Instincten, wenn sie auch für den bewußten Egoismus absurd ist, und muß als solcher in integrum restituirt werden. Was aber ist denn an dem Fortbestand der Gattung gelegen, wenn alle Individuen, die sich bilden, mit denselben absurden Instincten behaftet sind und in alle Zukunft bleiben und zu derselben Unseligkeit verdammt sein werden? Welch ein sittliches Pathos kann darin liegen, diesen schlechten Proceß ins Unendliche zu nähren, noch dazu mit Aufopferung des eigenen Glücks? Erinnert diese restitutio in integrum, diese Ehrenrettung der Liebe, nicht an Münchhausen, der sich an dem eigenen Schopfe aus dem Sumpfe zieht?

Wir meinen, die Liebestragödie, wie sie Hartmann schildert, lasse keinen versöhnenden Abschluß zu; denn es ist ein schlechter Trost, einen Skandal verewigen zu helfen. Da ist

Schopenhauer consequenter in seiner pessimistischen Weltanschauung, welche nirgends metaphysisch durchlöchert wird. Wohl aber dürften sich auf dem Conto unsers Philosophen, bei der Berechnung der Summe der Lust und Unlust, die mit der Liebe verbunden ist, einige Rechnungsfehler eingeschlichen haben, welche in einem falschen Ansatz ihren Grund haben, wie er namentlich in der Isolirung der physischen Geschlechtssphäre und ihrer Genüsse liegt.

Von den einzelnen geistvollen Bemerkungen, an denen diese Abschnitte reich sind, erwähnen wir noch die Betrachtung über die Formen des ehelichen Lebens. Hartmann behauptet, daß der Instinct des Mannes Polygamie, der des Weibes Monogamie fordere, daß daher überall, wo der Mann ausschließlich dominire, rechtlich Polygamie herrsche, hingegen da, wo der Mann durch höhere Bildung dem Weibe eine würdigere Stellung eingeräumt habe, auch die Monogamie zur gesetzlich alleingültigen Form geworden sei, während sie von seiten der Männer factisch in keinem Theile der Erde streng innegehalten werde. Die Verschiedenheit des Instincts in Mann und Weib verstehe man wol, wenn man bedenke, daß ein Mann in einem Jahre mit der genügenden Anzahl Frauen bequem über hundert Kinder zeugen könne, das Weib aber mit noch so viel Männern nur eins.

Wir haben uns bei den Abschnitten, welche von der geschlechtlichen Liebe handeln, so lange aufgehalten, um im einzelnen nachzuweisen, welche Fülle von Anregungen das Werk Hartmann's selbst da gewährt, wo es den Widerspruch herausfordert; wir wollen jetzt nur noch mit wenigen Zügen die Gesammtphysiognomie des Werks zur Anschauung bringen.

Außer dem Unbewußten in der geschlechtlichen Liebe, im Denken und in der Mystik sucht Hartmann dasselbe auch noch im Gefühle, in Charakter und Sittlichkeit, in der Entstehung

der Sprache und der sinnlichen Wahrnehmung und in der Geschichte auf. Bei der Werthmessung des Bewußten und Unbewußten wird dem erstern die bestimmende Einwirkung auf das Handeln und den Charakter zugesprochen, wie überhaupt die folgenden Punkte praktischer Wirksamkeit: Verhinderung von Unbedachtsamkeit und Unschlüssigkeit, angemessene Auswahl des Mittels zum Zweck; die Bestimmung des Willens nicht nach dem augenblicklichen Affect, sondern nach dem Princip des größtmöglichen eigenen Gesammtglücks, Werth für die Sittlichkeit, richtige Wahl des Berufs, der Mußebeschäftigung, des Umgangs und der Freude, Unterdrückung nutzloser Unlustempfindungen, Gewährung des höchsten und dauerndsten menschlichen Genusses im Forschen nach Wahrheit, Unterstützung der künstlerischen Production durch bewußte Arbeit und Kritik. Wer sich dem Unbewußten überläßt, weiß niemals, woran er ist und was er hat, und tappt im Finstern; die Leistung des Unbewußten ist gleichsam ein Geschenk der Götter, doch das Bewußte weiß man als sein eigen, und es ist sein eigenes Maß. Das Bewußtsein ist den Individuen das Höhere, man soll also die Sphäre der bewußten Vernunft möglichst zu erweitern suchen, denn darin besteht aller Fortschritt des Weltprocesses.

In der „Metaphysik des Unbewußten", zu der sich die von den Erfahrungs- und Inductionsschlüssen ausgehende Untersuchung erweitert und zwar in mächtiger Architektonik, etwa wie unterirdische Gänge allmählich zu großartigen, schöngebauten Grotten führen, erscheint indeß, trotz dieser Anerkennung des Bewußtseins, die Alleinheit des Unbewußten als das letzte philosophische, als das höchste Weltprincip. Diese Alleinheit ist der Gott des Hartmann'schen Systems, das er selbst als Monismus, um nicht den Ausdruck „Pantheismus" zu gebrauchen, bezeichnet. Das Bewußtsein war schon vorher nur als eine Erscheinung des Unbewußten entwickelt worden in einer Untersuchung, welche nur bisweilen durch den Begriff

der unbewußten Vorstellung verdunkelt wird. Die Entstehung des Bewußtseins wird erklärt als ein Stutzen des Willens über die von ihm nicht gewollte und doch empfindlich vorhandene Existenz der Vorstellung. Indem er die Vorstellung negirt, kommt er zum Bewußtsein. Uns bleibt unverständlich, wie die Vorstellung, die das Bewußtsein voraussetzt, dasselbe erzeugen soll.

Ueber das Verhältniß des Bewußtseins zum Unbewußten herrscht bei Hartmann nicht gleichmäßige Klarheit. Wo er die Alleinheit des Unbewußten, die hellsehende Weisheit der unbewußten Intelligenz verherrlicht, welche den Inhalt der Schöpfung und des Weltprocesses bestimmt, wo er in der Auffassung des Göttlichen als eines Individuums, einer Persönlichkeit, eine unwürdige Beschränkung seiner reinen und erhabenen Sphäre, der zeitlosen Allwissenheit der Idee erblickt: da hat für ihn das Bewußtsein nichts weniger als einen absoluten Werth und ist vielmehr eine Beschränkung, welcher wir endlichen Individuen unterworfen sind.

Anders aber stellt sich dies Verhältniß bei dem wir möchten sagen apokalyptischen Abschlusse des Systems, zu welchem uns Hartmann durch eine vernichtende Kritik aller Lebensillusionen hindurchführt. Der Abschnitt „Die Unvernunft des Wollens und das Elend des Daseins“ gräbt in echtem Lapidarstil die Quintessenz des Pessimismus und des Weltschmerzes aller Zeiten in den Stein mit einer vor keinen Consequenzen zurückschreckenden Unerschrockenheit. Die Illusion erscheint in drei Stadien. In dem ersten wird das Glück als auf der jetzigen Entwickelungsstufe der Welt erreicht und daher dem Individuum erreichbar gedacht. In welcher Weise diese Illusion vernichtet wird, davon haben wir in Bezug auf die Geschlechtsliebe bereits oben eine Probe gegeben. In ähnlicher Art werden Gesundheit, Jugend, Freiheit, auskömmliche Existenz und Zufriedenheit, Mitleid, Freundschaft und Familienglück, Eitelkeit, Ehrsucht, Ruhmsucht, Herrschsucht, religiöse Erbauung,

Unsittlichkeit, wissenschaftlicher und Kunstgenuß, Schlaf und Traum, Erwerbsbetrieb und Bequemlichkeit, Hoffnung u. s. f. einer ätzenden Analyse unterworfen, deren Resultat ist, daß die Unlust nicht nur in der Welt im allgemeinen im hohen Grade überwiegt, sondern auch in jedem einzelnen Individuum, selbst dem unter den denkbar günstigsten Verhältnissen stehenden. In dem zweiten Stadium der Illusion wird das Glück als ein dem Individuum in einem transscendenten Leben nach dem Tode erreichbares gedacht. Hier erklärt Hartmann unter Anlehnung an unsere großen Philosophen, namentlich an Schelling, die Hoffnung auf eine individuelle Fortdauer der Seele für eine Illusion, indem das Ewige der Seele nicht ewig ist wegen der Anfang- oder Endlosigkeit seiner Dauer, sondern überhaupt kein Verhältniß zur Zeit hat, auch nicht unsterblich heißen kann im Sinne einer individuellen Fortdauer. Im dritten Stadium der Illusion wird das Glück als in der Zukunft des Weltprocesses liegend gedacht. Hier wird der Weltfortschritt einer im einzelnen bestreitbaren Analyse unterworfen. Wären hier überall die idealen Ziele erreicht, so wäre der Nullpunkt oder Indifferenzpunkt der Empfindung in Bezug auf diese Lebensrichtungen erreicht; da aber Ideale immer Ideale bleiben und die Fortschritte der Wirklichkeit sich ihnen wol nähern, aber nie sie erreichen können, so wird auch in dieser Lebensrichtung die Welt stets unterhalb der Höhe des Nullpunktes in der überwiegenden Unlust stecken bleiben.

Was bleibt nun übrig nach Zerstörung aller dieser Illusionen? Wie der Geisterchor dem Faust, kann man dem Philosophen zurufen:

> Weh, weh!
> Du hast sie zerstört,
> Die schöne Welt
> Mit mächtiger Faust;
> Sie stürzt, sie zerfällt!

Doch ohne ein positives Resultat will uns auch diese

Philosophie nicht entlassen, die sonst ja eine Philosophie der Verzweiflung wäre. Um dies möglich zu machen, verwirrt sie etwas ihre Cirkel. Während wir bisher das Unbewußte als das höchste Princip anerkennen mußten, bekennt sich jetzt der Philosoph zur Ansicht Schelling's, daß es in der ganzen Schöpfung um das Bewußtsein zu thun sei, daß ein Fortschritt, eine stufenweise Steigerung allein bei der Entwickelung des Bewußtseins, der bewußten Intelligenz der Fall sei. Während das Streben nach Glückseligkeit das Wesen des Befriedigung suchenden Willens selbst sei, lehre die fortschreitende Bewußtseinsentwickelung die illusorische Beschaffenheit jener Hoffnung, die Thorheit jenes Strebens erkennen. Zwischen dem Willen und dem Bewußtsein trete also ein tiefeingreifender Antagonismus ein. „Je höher und vollkommener das Bewußtsein im Verlaufe des Weltprocesses sich entwickelt, desto mehr emancipirt es sich von der blinden Vasallenschaft, mit welcher es anfänglich dem unvernünftigen Willen folgte, desto mehr durchschaut es die zur Bemäntelung dieser Unvernunft vom Triebe in ihm erweckten Illusionen, desto mehr nimmt es gegenüber dem nach positivem Glück ringenden Willen eine feindselige Stellung ein, in welcher es ihn in historischem Verlaufe Schritt für Schritt bekämpft, die Wälle der Illusionen, hinter denen er sich verschanzt, einen nach dem andern durchbricht und nicht eher seine letzte Consequenz gezogen haben wird, bis es ihn völlig vernichtet hat, indem nach Zerstörung jeder Illusion nur die Erkenntniß übrigbleibt, daß jedes Wollen zur Unseligkeit und nur die Entsagung zu dem besten erreichbaren Zustande, der Schmerzlosigkeit, führt." Der Weltproceß, der ein bestimmtes Ziel, eine endliche Dauer, gleichsam einen Jüngsten Tag hat, besteht also in dem „fortdauernden Kampfe des Logischen mit dem Unlogischen", d. h. des Bewußtseins mit dem Unbewußten, und in dem endlichen Siege des erstern über das „allweise Unbewußte". Dieses Ziel hat etwas Apokalyptisches, Mystisches,

wir können uns nicht denken, wie dasselbe, noch dazu durch einen gleichzeitigen gemeinsamen Beschluß der Erdbevölkerung, erreicht werden könne. Wenn hier ein Act von universeller Weltverneinung, sehr verschieden von der individuellen der Schopenhauer'schen Ascese, welche Hartmann verwirft, die Geschichte abschließt, die Welterlösung bildet, so widerspricht es diesem Abschlusse und Ziele doch offenbar, daß das letztere durch die entgegengesetzten Mittel erreicht werden soll, indem für das Individuum die Bejahung des Willens zum Leben als das vorläufig allein Richtige hingestellt wird, ja das Princip der praktischen Philosophie darin bestehen soll, die Zwecke des Unbewußten zu Zwecken seines Bewußtseins zu machen, ein schreiender Widerspruch gegen die Aufgabe des Weltprocesses, das Unlogische durch das Logische, das Unbewußte durch das Bewußtsein zu bekämpfen.

Aehnlich wie die socialen Reformatoren in der Kritik unserer Gesellschaftszustände den größten Scharfsinn bekunden, bei der Projection künftiger Gesellschaftswelten aber ins Phantastische verfallen, geht es unsern philosophischen Denkern, und selbst die inductive Methode schützt vor metaphysischen Schwärmereien und Widersprüchen nicht. Abgesehen indeß von der Schlußlösung, die selbst als eine Illusion der die Illusionen zerstörenden Kritik verfällt, ist das Werk Hartmann's eine höchst bedeutende Erscheinung, reich an den geistvollsten Auseinandersetzungen und Entwickelungen, überaus anregend und ganz geeignet, das Interesse an der Philosophie neu zu erregen in denjenigen Kreisen, die sich von ihren Bestrebungen wie von eiteln Hirngespinsten abgewendet haben, indem Naturwissenschaft und Philosophie sich auch hier zu gegenseitigem Verständnisse die Hand reichen.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.